VOLUMEN 58 FASCICULUS I 1992

ISSN 0030-5375

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM



PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM

PIAZZA SANTA MARIA MAGGIORE, 7

ROMA

1992

PONTIFICIO ISTITUTO ORIENTALE
Piazza S. Maria Maggiore 7, 00185 Roma

75TH ANNIVERSARY

During the 1992-1993 academic year the Pontifical Oriental Institute will celebrate the 75th anniversay of its foundation by Pope Benedict XV on October 15, 1917.

Solemn Academic Convocation, 15-17 October 1992

The jubilee will open with a Solemn Academic Convocation at the Oriental Institute on 15-17 October 1992. This Convocation will include a series of public lectures on the history and achievements of the Institute itself, a Solemn Mass of thanksgiving, and the conferral of honorary degrees and awards for noted contributions to the understanding and reconciliation of East and West.

International Scholarly Congress, 31 May - 5 June 1993

The anniversary will close with an **International Scholarly Congress**, also at the Institute, from 31 May - 5 June 1993. The topic of the Congress is: *The Study of the Christian East as Mirrored in its Institutions and in its Thought: A Critical Reflection.* The Congress will focus on THE CRITICAL STUDY, THE SCIENCE of the Christian East. The intention is to stimulate **critical reflection** on the **nature of the discipline itself. Plenary sessions with major papers by invited speakers** will provide a **panoramic view of the discipline**. Other participants are invited to offer **communications** too.

A limited amount of **financial assistance** will be available to assist junior scholars and students to participate in the Congress.

Except for the invited speakers, participants must make their own arrangements for room and board, but information and assistance will be made available to inquirers by the **Hospitality Committee**.

Jubilee Prize Essay

A JUBILEE PRIZE ESSAY competition for junior scholars will be held. The winner of this contest will present the prizewinning paper at the Congress as the guest of the Institute (all travel and living expenses paid).

Request further information on all these matters from Robert F. Taft, S.J. at the above address (Tel. (06) 6701-7139; FAX (06) 446-5576).

SIGLA

AASS	*Acta Sanctorum* (Antverpiae et alibi 1643 ss.)
AB	Analecta Bollandiana
ACO	Eduardus SCHWARTZ, *Acta Conciliorum Oecumenicorum* (Berolini 1914 ss.)
AfO	Archiv für Orientforschung
ASSEMANI, BO	Josephus Simonius ASSEMANUS, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana* (Roma 1719, 1721, 1725, 1728) (rep. Hildesheim 1975)
AOC	Archives de l'Orient Chrétien
BHG	François HALKIN, *Bibliotheca Hagiographica Graeca* (Bruxelles 1957[3])
BHO	Paul PEETERS, *Bibliotheca Hagiographica Orientalis* (Bruxelles 1910)
BO	Bibliotheca Orientalis
BRIGHTMAN	Frank Edward BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western*, I: *Eastern Liturgies* (Oxford 1896)
BSAC	Bulletin de la Société d'Archéologie Copte
BV	Bogoslovskij Vestnik
Byz	Byzantion
BZ	Byzantinische Zeitschrift
CCG	*Corpus Christianorum*, Series Graeca (Turnhout 1971 ss.)
CCL	*Corpus Christianorum*, Series Latina (Turnhout 1953 ss.)
CerVed	Cerkovnye Vedomosti
ChrČt	Christianskoe Čtenie
CICO	*Codex Iuris Canonici Orientalis* (Città del Vaticano 1957-1958)
COD	*Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (Bologna 1973[3])
ConcFl	*Concilium Florentinum. Documenta et Scriptores* voll. I-XI (Roma 1940-1976)
CPG	Mauritius GEERARD, *Clavis Patrum Graecorum* (Turnhout 1974 ss.)
CSCO	*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* (Louvain 1903 ss.)
CSEL	*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (Wien 1866 ss.)
CSHB	*Corpus Scriptorum Historiae Byzantine* (Bonn 1828-1897)
ČtOIDR	Čtenija v Imperatorskom Obščestve Istorii Drevnostej Ross.
DACL	Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie
DDC	Dictionnaire de Droit Canonique
DENZ., ROC	Henricus DENZINGER, *Ritus Orientalium* . . . I, II (Wirceburgi 1863-1864)
DHGE	Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique (Paris 1912 ss)
DMITR	Aleksei DMITRIEVSKIJ, *Opisanie liturgičeskich rukopisej chranjaščichsja v bibliotekach pravoslavnago vostoka*, I-II (Kiev 1895, 1901) III (Petrograd 1917)
DOP	Dumbarton Oaks Papers
DSp	Dictionnaire de Spiritualité
DTC	Dictionnaire de Théologie Catholique
Dz	Henricus DENZINGER et Adolphus SCHÖNMETZER *Enchiridion . . . symbolorum* (Freiburg im Br. 1965[33])
EOr	Échos d'Orient
FCCO	*Fonti della Codificazione Canonica Orientale* (Città del Vaticano 1930 ss.)
FUNK	Franciscus Xaverius FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* (Paderborn 1905)
GAL	Carl BROCKELMANN, *Geschichte der arabischen Literatur* I (Weimar 1898) II (Leiden 1912)
GAL[2]	*Idem* I-II (Leiden, 1943-1949)
GALS	*Idem*, Supplementbände I-III (Leiden 1937, 1938, 1942)
GAS	Fuat SEZGIN, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (Leiden 1968 ss.)
GCAL	Georg GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, coll. ST 118, 133, 146, 147, 172 (Città del Vaticano 1944, 1947, 1949, 1951, 1953)
GCS	*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* (Berlin 1897 ss.)
GOAR	Jacobus GOAR, *Euchologion sive Rituale graecorum* (Venezia 1730[2] repr. Graz 1960)

GRUMEL, Reg	Venance GRUMEL, *Régestes des Actes du Patriarcal de Constantinople* (Paris 1932-47)
GSL	Anton BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn 1922)
HOr	*Handbuch der Orientalistik* (Leiden-Köln 1952 ss.)
Irén	Irénikon
JSSt	Journal of Semitic Studies
JTS	Journal of Theological Studies
LOC	Eusèbe RENAUDOT, *Liturgiarum Orientalium Collectio,* 2 vol. (Francofurti 1847^2)
LQF	*Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen,* deinde *Liturgiewissenschaftliche Q. u. F.* (1957 ss.)
LTK	Lexikon für Theologie und Kirche (1957^2 ss.)
MAI, SVNC	Angelo MAI, *Scriptorum Veterum Nova Collectio* 9 voll. (Romae 1825-1838)
MANSI	Johannes Dominicus MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* (Firenze 1759 ss.)
MGH	*Monumenta Germaniae Historica* inde ab anno 500 usque ad annum 1500 (Hannover 1826 ss.)
Mus	Le Muséon
MUSJ	Mélanges de l'Université Saint-Joseph (Beyrouth)
NRT	Nouvelle Revue Théologique
OC	Oriens Christianus
OCA	Orientalia Christiana Analecta
OCP	Orientalia Christiana Periodica
OKS	Ostkirchliche Studien
OLP	Orientalia Lovaniensia Periodica
OLZ	Orientalische Literaturzeitung
OS	L'Orient Syrien
PalSb	Palestinskij Sbornik
PAULY-WISSOWA	Paulys Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft
Pedalion	*Πηδάλιον τῆς νοητῆς νηὸς τῆς ... τῶν ὀρθοδόξων ἐκκλησίας (ἐν Ἀθήναις* 1908)
PG	Jacobus Paulus MIGNE, *Patrologia Graeca* (Paris 1857-1866)
PL	Jacobus Paulus MIGNE, *Patrologia Latina* (Paris 1841-1864)
PO	*Patrologia Orientalis* (Paris 1903 ss)
POC	Proche-Orient Chrétien
PS	*Patrologia Syriaca,* I-III (Paris 1897, 1907, 1927)
PSRL	Polnoe Sobranie Russkich Letopisej
RAC	Reallexikon für Antike und Christendum
RBK	Reallexikon zur byzantinischen Kunst
REArm	Revue des Études Arméniennes
RByz	Reallexikon der Byzantinistik
REByz	Revue des Études Byzantines
RechBeyr	*Recherches publiées sous la direction de l'Institut des Lettres Orientales de Beyrouth*
RENAUDOT, HP	Eusèbe RENAUDOT, *Historia Patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum* (Paris 1713)
RHALLIS-POTLIS	G. A. RHALLIS et M. POTLIS, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων (ἐν Ἀθήναις,* 1852-1859)
RHC	*Recueil des Historiens des Croisades* (Paris 1864-1906)
RHE	Revue d'Histoire Ecclésiastique
ROC	Revue de l'Orient Chrétien
RSBN	Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici
SC	*Sources Chrétiennes* (Paris 1941 ss.)
ST	*Studi e Testi* (Città del Vaticano 1900 ss.)
SynOr	Jean-Baptiste CHABOT, *Synodicon Oriental ou Recueil des synodes nestoriens* (Paris 1902)
TKDA	Trudy Kievskoy Duchovnoj Akademii
TODRL	Trudy Otdela Drevnerusskoj Literatury
TU	Texte und Untersuchungen
VC	Vigilae Christianae
VV	Vizantijskj Vremennik
ZDMG	Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft
ZDPV	Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins
ŽMNP	Žurnal Ministerstva Narodnago Prosveščenija
ZNTS	Zapysky Naukovoho Tovarystva imeny Ševčenka

VINCENZO POGGI S.J.

Le travail futur, d'après Philippe de Régis S.J. (1897-1955)

PRÉFACE À L'ÉDITION

Dans les archives du Russicum est conservé un texte dactylographié, avec le titre *Le travail futur.* Il est signé Philippe de Régis S. J., Recteur du Russicum de 1934 à 1940 et de 1945 à 1947, mort le 19 fevrier 1955, à Buenos Aires, où il s'occupait d'émigrés russes(1).

Le Travail futur, bien que reproduit(2) et traduit en anglais, est resté jusqu'ici inédit. Du fait qu'il constitue une sorte de testament spirituel de son auteur et à cause de son actualité, j'ai décidé de le publier, d'autant plus qu'une heureuse coïncidence m'y encourage. Cette publication posthume est aussi, pour notre revue, une manière de faire siennes les vues du P. de Régis, à l'occasion du 75ème anniversaire de l'Institut Oriental. Le 15 octobre 1917, au moment même où la révolution enfantait un monde aujourd'hui éclaté, Benoît XV a fondé l'Institut Oriental, dans le seul «intérêt de l'Orient Chrétien», comme il le dit lui-même dans le Motu Proprio de la fondation (AAS IX 532). Selon ce même intérêt, l'Institut Oriental doit envisager son travail, dans un esprit aussi ouvert et éclairé que celui du P.

(1) *A la recherche de la Sainte Russie, Jésuites de l'Assistance de France*, 1965 n. 2, pp. 38-44; *Philippe de Régis (1897-1955), Memorabilia S.J.*, IX (1952-1956) pp. 429-429; S. TYSZKIEWICZ S.J., *Father Philip de Régis S.J., Eastern Churches Quarterly*, VI (1955-1956) pp. 47-48.

(2) En plus de l'exemplaire du Russicum, sur lequel nous nous basons pour l'édition, il en existe un deuxiéme chez l'Institution Saint Georges, Meudon, France, Archives du Catholicisme Russe, Dossier N. 6, Chemise «Père Philippe de Régis». Cfr. L. TRETJAKEWITSCH, *Bishop Michel d'Herbigny SJ and Russia. A Pre-Ecumenical Approach to Christian Unity*, (=Das östliche Christentum, Neue Folge, Bd 39), Würzburg 1990, p. 286, n. 3.

de Régis. Mes confrères de Meudon (Paris), beaucoup plus familiers que moi des choses russes et héritiers du collège russe Saint-Georges, dont le P. de Régis fut directeur, souhaitent eux-mêmes chaleureusement la publication de ce texte. Je remercie le P. Robert F. Taft qui m' a beaucoup aidé de ses suggestions et le P. René Lavenant qui a bien voulu corriger mon français.

Philippe de Régis de Gatimel est né le 8 juin 1897 à Saint-Pierre-de-Mézoarges, près Tarascon, dans une nombreuse et ancienne famille qui a donné au XVIIe siècle le fameux prédicateur populaire saint Jean-François Régis, dont le sanctuaire à Lalouvesc est encore aujourd'hui lieu de pèlerinage. En effet, lorsque Philippe de Régis entra, le 21 novembre 1914, au noviciat de la province jésuite de Lyon, il avait pris cette décision pendant une retraite à Lalouvesc, auprès du sanctuaire dédié à saint Jean-François Régis. Dès les années de sa formation, le jeune jésuite s'offre au Père Général Wladimir Ledóchowski pour la Russie et organise des colonies de vacances pour les enfants d'émigrés russes. Sa disponibilité pour la Russie ne reste pas sans conséquence. En 1924 naît la branche orientale de la Compagnie de Jésus[3]. La même année, dans l'actuelle Russie Blan-

[3] Si le rite oriental dans la Compagnie est admis en 1924, cfr. *Memorabilia Societatis Iesu* II (1923-1926) pp. 174-175, la préhistoire de cette admission commence au début du XVII s., sur l'initiative du métropolite catholique de Kiev, Josif V. Rutskij et du jésuite français à Constantinople Louis Granger. Le général Claude Aquaviva interroge là-dessus Bellarmin et le cardinal donne une réponse tout à fait négative. Un siècle après, l'on essaye encore, à l'époque du pape Clément XI. Le grec Nicolas Papadopoli et le hongrois Léopold Charles Kollonitz recommandent vivement la chose. Le pape serait d'accord, s'il n'y avait pas l'opposition du Saint-Office. Cfr. J. I. SCHADE, *The Question of Adopting the Byzantine Rite under Clement XI, Ecclesiastical Review* 14 (1936-1938) pp. 343-347. Le même projet, soutenu par les deux jésuites russes, Gagarine et Martinov et par l'évêque de Galicie, Mons. Sylvestre Sembratowich, échoue encore sous Pie IX. Finalement, le métropolite de Lviv, André Szeptyckyj, convainc Benoit XV de l'opportunité du plan. La première guerre mondiale en retarde l'accomplissement. Mais après la guerre, lorsque l'évêque de Podlachie, Henri Przedzdziecki, revient à la charge, le pape Pie XI impose aux jésuites, en 1924, d'admettre chez eux le rite oriental. L. de JONGE S.J., *De Oosterse Tak van de Ordre der Jezuïten, Studiën* 130 (1938) pp. 76-79; S. MURILLO S.J., *La Rama Oriental de la Compañia de Jesús. Un Problema de reajuste jurídico, Re-unión* 1 (1956) pp. 109-117; ID., *El Rito Oriental en la Compañia de Jesús, su historia y su realización, Re-unión* 1 (1956) pp. 118-131. Une lettre du P. Général Ledochowski synthétise clairement la question en 1931 à l'occasion de l'inaugura-

che, à Albertyn, alors territoire polonais, est constituée par des jésuites de rite byzantin la «Missio orientalis» de la Compagnie de Jésus(4). Le père de Régis est appelé à en faire partie et devient en 1931 maître des novices d'Albertyn.

Dans un de ses écrits il nous fait revivre son expérience avec ces jeunes jésuites. Son premier souci est celui de leur faire aimer sincèrement le rite oriental:

> «Arrêtons-nous en premier lieu à la question liturgique... Le prêtre catholique de rite oriental devra nécessairement connaître très bien son rite... Il est de toute nécessité d'assurer une bonne formation liturgique... et cette connaissance du rite ne doit pas être purement extérieure. La liturgie... doit ètre... quelque chose d'aimé et de senti... Au point de vue liturgique, les prêtres catholiques de rite oriental doivent donc être bien formés, dans un respect intégral et une connaissance intelligente du rite qui est désormais le leur»(5).

Le deuxième problème touche la spiritualité ignatienne:

> «Mais que dire de la spiritualité elle-même?... Peut-on admettre qu'il y ait des principes d'ascétique et de mystique divers pour l'Orient et pour l'Occident...?. A ce point de vue, saint Ignace, dit-on, est... mal venu pour servir de maître de spiritualité»(6).

Voici la réponse du Père de Régis:

> «De deux choses l'une: ou bien les Jésuites sont les derniers désignés pour s'occuper de cet apostolat, ou bien alors c'est qu'ils ne sont plus

---

tion de la chapelle orientale à la Curie Généralice: «Iam in antiqua Societate serio actum est de quadam Societatis parte ritus orientalis constituenda; at magnae tunc et insuperabiles difficultates quoniam hoc fieret prohibuerunt. Nostris vero diebus per vocem Vicarii Christi, pro nobis omnes difficultates sublatae sunt et fidenter in verbo eius arduum hoc opus aggressi sumus» (*Acta Romana Societatis Iesu*, VI (1928-1931) pp. 896-899.

(4) Ch. BOURGEOIS, *Chez les paysans de la Podlachie et du nord-est de la Pologne. Mai 1924 Décembre 1925, Études* 191 (5 juin 1927) pp. 566-592. La branche orientale de la Compagnie de Jésus, née en 1924, ayant sa «magna charta» par le P. Général J.-B. Janssens le 25 décembre 1950 (*Acta Romana Societatis Iesu*, XI (1949-1950) pp. 887-901) existe toujours. Tandis que la *Missio Orientalis* d'Albertyn, née le 30 mars 1924, cfr. *Acta Romana Societatis Iesu*, VII (1932-1934) p. 505; VIII (1935-1937) p. 727, est supprimée le 31 juillet 1952, cfr. *Acta Romana Societatis Iesu* XII (1951-1955), pp. 228-229.

(5) Ph. de RÉGIS S.J., *Séminaristes et Novices de Rite Gréco-Slave: Un problème de formation, Lettres de Fourvière*, (Lyon 1934), pp. 269-271.

(6) Ph. de RÉGIS S.J., *Séminaristes et Novices etc., Lettres de Fourvière*, (Lyon 1934), p. 275.

de vrais jésuites, c'est qu'ils ont volontairement abdiqué ce que l'on appelle 'spiritus genuinus' de la Compagnie. La question est trop importante pour qu'on ne l'étudie à fond... Tout d'abord, il nous paraît que la spiritualité de saint Ignace ne doit point du tout être considérée comme essentiellement caractéristique de l'esprit occidental et en contradiction avec le vieil esprit oriental. Lisez les Règles de saint Basile, Règles de tout le monachisme oriental, lisez surtout les 'conférences de Cassien', dont a vécu et vit encore toute l'ascétique orientale, et dites-moi si ce n'est pas, de point en point la spiritualité des 'Exercices'. La nécessité de l'abnégation, la lutte méthodique contre soi-même, l'examen fréquent de conscience, mais ce n'est point du tout une invention du pénitent de Manrèse... Le fond même de la doctrine n'innove absolument rien et se trouve dans la ligne authentique de la vieille tradition ascétique de l'Orient»(7).

Le Père confirme ces considérations par des exemples concrets:

«À l'appui de cette théorie, qu'on veuille bien nous permettre d'apporter le tribut d'une petite expérience personnelle. Il m'est arrivé souvent de donner les 'Exercices' à des véritables orientaux de culture et de formation... Loin de se trouver embarrassés, écrasés par cette terrible méthode ignatienne, je puis affirmer que de tous les retraitants, ce sont toujours eux, les orientaux, qui sont entrés le plus à fond et avec le plus de joie spirituelle dans l'esprit et la pratique des 'Exercices'. La lutte contre soi-même, les additions, l'examen particulier, les heures assignées à la méditation, les revues, tout cet ensemble dans lequel on voudrait voir une manifestation de l'esprit morcelé et juridique de l'Occident, il n'y avait rien qui leur semblât trop pesant, c'était cela même, semblait-il, qu'attendait leur âme pour s'épanouir au souffle de la grâce divine»(8).

Ce jésuite français qui travaille parmi des Russes Blancs devenus, après la première guerre mondiale, sujets polonais, préoccupe les politiciens locaux. Le fait que le Père, au lieu de latiniser ces Russes Blancs, les garde dans leur langue et leur rite, ne s'accorde pas avec leurs vues. Le changement de sa province jésuite, en passant de celle de Lyon à l'une des deux Provinces de Pologne, ne suffit pas pour les apaiser. Ni sa demande d'être naturalisé polonais, ni sa tentative, le 10 avril 1932, de défendre publiquement sa cause

(7) Ph. de Régis S.J., *Séminaristes et Novices etc., Lettres de Fourvière* (Lyon 1934), pp. 275-276.

(8) Ph. de Régis S.J., *Seminaristes et Novices etc., Lettres de Fourvière*, (Lyon 1934), pp. 277-278.

dans une conférence à Varsovie, publiée par la suite entièrement (9).

> «Ce sont les sphères officielles elles-mêmes qui ne semblent pas témoigner d'une excessive sympathie vis-à-vis de l'apostolat nouveau; en tout cas les interventions qui ont eu lieu à plusieurs reprises, à la Diète polonaise sur ce sujet étaient rien moins que sympathiques... Car évidemment à les en croire...: la véritable méthode serait de latiniser ces «schismatiques» (10).

Déjà à cette époque, comme de nos jours, l'Église catholique fait valoir ses revendications devant les tribunaux pour recouvrer ses droits de proprieté.

> «Il y a deux ans, les autorités compétentes jugèrent opportun de faire valoir devant les tribunaux les titres de possessions de l'Église catholique aux anciennes églises uniates ou latines qui sont encore entre les mains des orthodoxes. Plus de cinq cents temples et monastères étaient visés dans ce gigantesque procès» (11).

De leur côté, lui et ses confrères jésuites n'ont rien revendiqué.

> «Cependant il nous est particulièrement agréable de pouvoir affirmer que jamais un de nos Pères de rite oriental, ni publiquement ni dans une conversation privée, ni directement ni indirectement ne fit jamais valoir de prétentions à une seule de ces églises contestées, ne fit jamais entendre à qui que ce soit que nous pourrions bien nous en voir attribuer quelqu'une. Et si une de ces églises nous était offerte avec la perspective pour nous de voir la population orthodoxe blessée dans sa

(9) Ph. de RÉGIS S.J., *Chez les Jésuites du Rite Gréco-Slave. La «Nouvelle Union» et ses Méthodes. Doctrine et faits. Conférence donnée à Varsovie (10 avril 1932), Lettres de Fourvière* (Lyon 1932) pp. 239-257. Pour comprendre le contexte de la «Nouvelle Union» nous renvoyons à quelques études: F. KUPRANEC', *Pravoslavna Cerkva v Mizvojennij Pol'sci 1918-1939*, Analecta OSBM 31, Roma 1974; E. PRZEKOP, *Der Griechisch-Katholische(unierte) Ritus im polnischen Konkordat vom Jahre 1925*, OKSt 28 (1979) pp. 145-167; ID., *Die Neo-Union in Polen in den Jahren 1923-1928*, OKSt 32 (1983) pp. 3-20; A. LAMBRECHTS, *Orthodoxes et Grecs-Catholiques en Pologne. La défense des biens de l'Église Orthodoxe par le métropolite André Septyc'kyj, Irenikon* 64 (1991) N° 1, pp. 44-56.

(10) Ph. de RÉGIS S.J., *Chez les Jésuites du Rite Gréco-Slave. La «Nouvelle Union» et ses Méthodes. Doctrine et faits. Conférence donnée à Varsovie (10 avril 1932), Lettres de Fourvière* (Lyon 1932), p. 247.

(11) Ph. de RÉGIS S.I., *Chez les Jésuites du Rite Gréco-Slave. La «Nouvelle Union» et ses Méthodes etc., Lettres de Fourvière*, (Lyon 1932), p. 254.

dignité et ses sentiments intimes, nous préférerions refuser ce temple et nous contenter d'une pauvre baraque en bois. Tant nous sommes persuadés que, dans nos rapports avec les orthodoxes, nous ne saurions jamais exagérer en fait de charité et de délicatesse»([12]).

Le plaidoyer de Philippe de Régis et ses explications n'ont pas gain de cause face à ses adversaires. Le Père est renvoyé de Pologne. Il est nommé au Russicum, au début comme père spirituel, puis, bientôt, comme Recteur. Il y reste jusqu'à la deuxième guerre mondiale, pendant laquelle, en tant que français, il doit quitter Rome et regagner sa patrie.

À Paris il dirige l'Internat Saint-Georges pour les enfants des émigrés russes. Il persuade les Dames de Sainte Clotilde de fonder Sainte-Olga, foyer parallèle, pour les jeunes filles russes émigrées. Infatigable, il visite les prisonniers de guerre russes et leur offre son assistance spirituelle. Lorsque après la guerre on le veut à nouveau Recteur du Russicum à Rome, il s'occupe des émigrés russes en Italie, il leur fait attribuer par le gouvernement une grande maison à plusieurs étages et se donne beaucoup de peine pour eux. Il en sauve beaucoup du danger d'être rapatriés de force. Lorsqu'en 1947 la Congrégation de l'Église Orientale cherche un prêtre sachant le russe qui organise le départ d'un certain nombre d'entre eux pour l'Amérique du Sud, le Père se propose pour cette tâche. Les dernières années de sa vie sont caractérisées par beaucoup de déplacements en Amérique du Sud, de l'Argentine au Brésil, de la Bolivie au Paraguay, au Pérou, toujours pour la visite, l'aide et l'assistance spirituelle des émigrés russes venus de l'Europe et de la Chine.

A La Reja, faubourg de Buenos Aires, il crée l'internat Saint-André pour les garçons russes, un périodique *Za pravdu,* (Pour la Vérité) et une chapelle de rite byzantin. A Itu, à une centaine de kms de Sao Paolo du Brésil, il fonde le 14 mars 1954, le centre Saint-Vladimir avec les mêmes buts et caractéristiques. Il s'épuise de fatigue et tombe malade, anémié à un tel degré qu'il est trop tard

([12]) Id., *Ibid.*

([13]) La datation hypothétique de cet écrit, «aux années de la deuxième guerre mondiale», proposée par L. Tretjakewitsch, *Bishop Michel d'Herbigny SJ and Russia. A Pre-Ecumenical Approach to Christian Unity,* Würzburg 1990, p. 286 n. 3, est donc à rectifier.

pour le sauver. A ses funérailles, des prêtres orthodoxes russes portent son cercueil avec des prêtres catholiques de rite byzantin.

Le texte que nous publions n'est pas daté. Des critères internes permettent tout de même de voir dans le 14 mars 1954 un *terminus post quem*. C'est l'inauguration de l'Internat Saint-Vladimir d'Itu au Brésil, cité explicitement dans le texte et dit déjà florissant. Le Père de Régis a donc écrit ces pages, que nous considérons comme son testament spirituel, la dernière année de sa vie[13]. Pourtant, si nous les comparons aux pages que le Père a publiées[14], des ressemblances frappantes se manifestent déjà à partir des premiers textes édités. Nous en avons déjà cité quelques-uns. Voici quelques lignes extraites de ces premiers textes, qui nous renvoient directement aux idées maîtresses de cet inédit:

> «Si toutes les barrières tombaient de suite, de trop hâtives générosités s'empresseraient de se dévouer à la cause de l'apostolat russe. Vite, on

(14) Ph. de RÉGIS S.J., *Vers la Russie catholique, Lettres de Jersey*, (1922), pp. 130-144; *Les Jésuites de Rite Oriental à Albertyn, Lettres de Fourvière* (Lyon 1929) pp. 241-250; *Échos et Nouvelles, Lettres de Jersey* (1931-1932) p. 723; *Chez les Jésuites du Rite Gréco-Slave. La «Nouvelle Union» et ses Méthodes. Doctrine et faits. Conférence donnée à Varsovie (10 avril 1932), Lettres de Fourvière* (Lyon 1932) pp. 239-257; *Séminaristes et Novices de rite gréco-slave: Un problème de formation, Lettres de Fourvière* (Lyon 1934) pp. 267-281; *Sur les confins mouvants de deux civilisations. Les marches orientales de la Pologne, Études*, 241 (oct.-déc. 1939) pp. 489-509; *La situation religieuse en Russie-Blanche et Ukraine Occidentale, Études*, 243 (1940) pp. 129-147; *Paysans de Russie-Blanche. Essay de psychologie religieuse, Construire* N° VIII (*Études* 1942) pp. 92-119; *Le Très Révérend Père Wladimir Ledochowski, Construire* N° XI (*Études* 1943) pp. 163-181; *Il Cattolicesimo in Russia. (Appunti di storia) La Città di Vita* 1 (Firenze 1946) pp. 42-50; *Sainte Catherine de Sienne à Moscou, Unitas* 1 (septembre 1946) n. 3, pp. 7-31; *L'Orient Mystique et l'Unité Chrétienne. Causeries doctrinales*, in: *Le Sens de l'Unité*, (= Collection Radio-Chrétienté, 2) Paris 1947, pp. 62-73; *Confession et Direction dans l'Église Orientale, Cahiers de la Vie spirituelle*, (Paris 1948) pp. 132-150; *L'Église catholique et la Russie, Nouvelle Revue Théologique*, 72 (1950) pp. 30-52; *El Mundo ante el Problema Religioso Ruso, Mensaje* 2 N° 18 (Santiago de Chile, Mayo 1953) pp. 118-127; *Problemas de Cultura Rusa. Rusia, Maestra de Humanismo, Estudios* 86 N° 458 (Buenos Aires, 1953) pp. 310-316; *Problemas de Cultura Rusa. Autoridad y Libertad, Estudios*, 86 N° 459, (Buenos Aires, 1953) pp. 410-416; *Estilo antijuridico de los Rusos, Estudios*, 87 N° 461 (Buenos Aires, 1954) pp. 117-124; *À propos du «Rite Oriental» catholique, Istina*, 1 (1954) pp. 17-20; *La Sainte Vierge Marie et l'Orient Chrétien*, in H. du MANOIR S.J., *Maria*, IV (1956) pp. 711-727.

leur passerait un peu de vernis oriental, et, sans même attendre qu'il soit séché, on les lancerait dans le pays aux vastes moissons apostoliques. Et, alors, par manque de sérieuse préparation, des fautes irréparables seraient commises... Actuellement, on en est réduit à se préparer... Tant pis, ou peut-être... tant mieux... Mais demain, quand la Russie s'ouvrira – car elle s'ouvrira – ils ne seront point trop ignorants des conditions de leur apostolat et des problèmes qu'il soulève. Ils seront les apôtres que le Saint-Esprit se sera formés dans le silence des longues attentes... pour le salut des âmes russes chrétiennes» ([15]).

Ces mots appartiennent à un des premiers titres de sa bibliographie sommaire que nous avons dressée à la note 14. Ils ont paru en 1934. Les ressemblances entre ses premiers écrits et celui qu'il a rédigé vers la fin de sa vie montrent la cohérence et la continuité de sa perspective, foncièrement oecuménique vis-à-vis de la Russie. Cohérence et continuité qui 37 ans après sa mort nous donne bien à réfléchir.

Pontificio Istituto Orientale Vincenzo POGGI S.J.

PHILIPPE DE RÉGIS S.J.

LE TRAVAIL FUTUR

Les jeunes et quelquefois aussi les vieux, se plaisent parfois à laisser de beaux rêves d'avenir les emporter en un royaume qui toujours leur paraît plein de promesses. Ceux qui ont consacré leur vie à l'apostolat russe se verront facilement, au coeur même de la Sainte Russie, prêchant l'union à l'Église Catholique et recueillant l'adhésion enthousiaste d'un peuple qui ne semblait que les attendre pour accomplir cette démarche.

Nous ne voudrions nullement, en cet article, donner une pâture aux imaginations trop pressées. Notre but est, au contraire, de les ramener sur le terrain solide de la réalité et de les inviter à se tracer, de leur travail futur, un tableau qui, nous osons l'espérer, ne perdra

([15]) Ph. de RÉGIS S.J., *Séminaristes et novices de rite gréco-slave. Un problème de formation, Lettres de Fourvières* (Lyon 1934), pp. 280-281.

rien à se dépouiller de certaines couleurs plus ou moins fantastiques.

Il n'est certes point aisé de faire le prophète. Aussi, n'avons-nous nulle intention de nous essayer à ce rôle. Nous préférons, delaissant toute prédiction sur l'avenir politique et la date de l'avènement de la liberté en Russie, nous placer dans l'hypothèse forcément vraie un jour de la possibilité du travail apostolique en ce pays. Ce jour-là, qu'il vienne dans cinq ans ou dans cinquante ans, que ferons-nous, nous ou nos successeurs, spécialistes du problème de l'union, placés en contact avec un monde pour lequel nous nous préparons depuis des dizaines d'années? Comment concevrons-nous notre tâche, si pleine de responsabilité envers l'Église et envers la Russie? De la réponse à cette question dépend le succès, prochain ou lointain, de nos efforts.

Tout d'abord, je me permettrai d'exprimer un souhait: que nos supérieurs d'alors aient assez de clairvoyance et de force d'âme pour écarter impitoyablement les prêtres ou les séminaristes qui, ce jours-là, dans un incontestable élan de générosité, s'offriront pour partir à la «conquête» de la Russie. Ou plutôt, si l'on croit devoir éprouver quelques-unes de ces bonnes volontés, qu'on leur impose le travail de méditation et de formation spéciale qui leur permettra de se faire une conception saine de leur apostolat. Sinon, leur zèle, non éclairé, desservirait plutôt une cause qu'ils prétendaient servir. Mieux vaut un tout petit nombre d'hommes à l'intelligence lucide et à la volonté ferme, consciente de l'exacte teneur du problème apostolique qui se pose, que toute une armée de Don Quichottes, peut-être, pleins de mérites devant Dieu, mais dont le simplisme de vues compromettrait, et peut-être, irrémédiablement, une cause qui l'a déjà été suffisamment au cours de l'histoire.

Car la tentation pourra être grande, le jour où la Russie s'ouvrira, de ce précipiter en ce vaste champ d'apostolat et de la regarder comme un terrain vierge à défricher. Alors on brûlera du désir de «convertir» ce peuple. Des âmes saintes prieront à cette intention dans les cloîtres. Et des coeurs ardents d'apôtres seront impatients de se lancer au travail. Ils concevront nécessairement leur tâche comme la prédication de l'universalité de l'Église. Ils insisteront sur la question, qui leur paraîtra la seule importante, de la suprématie du Pape. Ils parleront de cette vérité dogmatique «à temps et à contretemps»; ils répèteront qu'en dehors de l'Église catholique il n'y a point de salut. Ils fonderont des paroisses ou des groupements, destinés à ser-

vir de centres d'irradiation de cette vérité. Sans doute ils connaîtront auprès de certains quelque succès limité d'ailleurs et fort modeste. Des sommes importantes, une énergie [et] un zèle incontestables seront dépensés. Le résultat ne sera certainement pas en proportion. D'autre part, il est non moins évident que cette activité provoquera la réaction, violemment hostile, des milieux orthodoxes. Le clergé se sentira menacé. Il parlera de fidélité à la foi des pères, à la Sainte orthodoxie, à la Russie. Il mettra en garde contre les «loups revêtus de peaux de brebis». Il aura forcément l'audience de la grande masse des croyants. Et voilà, de nouveau, l'Église catholique faisant figure, aux yeux du peuple russe, d'étrangère brouillonne, de ravisseuse des âmes simples, d'ennemie née de la foi nationale. Voilà le fossé creusé, plus profond encore, entre les deux moitiés de la chrétienté, autrefois unies et qu'il s'agissait de ramener à l'unité d'une même foi et non de dresser l'une contre l'autre. Et qui sait si l'on arrivera jamais à combler l'abîme psychologique et sentimental, désormais aggravé par les nombreuses fautes commises et répétées à satieté?

Dieu nous préserve d'une telle action! Ce sera, sans doute, la plus grande tentation de l'Église, le jour où elle verra la Russie s'ouvrir ou s'entrouvrir à son zèle. Que Dieu nous donne alors des chefs assez lucides et assez sages pour imposer résolument silence aux «convertisseurs» et orienter les forces vives du catholicisme vers une conception de l'apostolat qui, pour être moins bruyante, exige plus d'intelligence, plus d'abnégation, plus d'humilité et plus de charité vraie.

J'aime à traiter, quand je le puis, la question de l'union avec les membres du clergé orthodoxe. Je leur dis que, s'ils sont bons orthodoxes et moi bon catholique, nous devons, les uns et les autres désirer la cessation d'un état de choses qui n'est certainement pas selon la volonté du Christ et prier à cette intention et, en attendant, notre devoir est de nous efforcer de nous rapprocher et de chercher les contacts qui nous permettront de nous estimer mutuellement. Un évêque russe, à qui j'exprimais, un jour, ces idées, me répondit que, à son avis, c'était la souffrance supportée en commun pour le Christ qui devait purifier le plus puissamment nos Églises et les orienter sur le chemin de la tolérance et de la collaboration fraternelle, première étape vers l'union. Je crois qu'il exprimait là une vue très profonde.

De fait, après ce qui s'est passé dans l'Est de l'Europe depuis l'avènement du bolchévisme, j'aime à penser que le retour aux mé-

thodes du passé sera impossible. Catholiques et Orthodoxes auront perdu, espérons-le, le souvenir des luttes fratricides qui, pendant des siècles, ont opposé russes et polonais, serbes et croates, etc., au nom de la religion comme de la nationalité. Ils se souviennent, au contraire qu'ils ont reçu, des mêmes ennemis du Christ, des coups identiques, que leurs sangs se sont mêlés dans les mêmes fosses anonymes et qu'ils ont connu ensemble l'humiliation des procédés de torture psychologique des «aveux spontanés» et de la louange du pouvoir séculier. Ces souvenirs les rendront humbles les uns envers les autres; aucun ne pourra être tenté de se préférer à ses frères; tous auront conscience qu'ils ont souffert pour le même Seigneur et que la même force divine les a soutenus dans l'épreuve et leur a fait confesser le même Christ. Il y a, grâce à Dieu, certaines choses qui ne se peuvent oublier aussi aisément.

Supposons donc la Russie enfin libérée de son terrible esclavage. La voici, purifiée par l'épreuve, avec jeunesse sans doute ignorante et religieusement frustrée, mais exempte de préventions, chercheuse d'idéal, regardant avec sympathie vers tous ceux qui voudront secourir sa détresse spirituelle. Que ferons-nous, nous autres catholiques, pour donner à ces âmes chères au Seigneur la pâture qu'elles sont en droit d'attendre de nous?

Autant je déplorerais et jugerais fatal un travail de *prosélytisme,* qui viserait uniquement ou même principalement à étendre la religion catholique et à recruter pour elle de nouveaux adhérents, autant je voudrais voir nos prêtres se donner alors avec passion à la tâche de l'*évangélisation* c.a.d. à celle qui, oublieuse de ses propres intérêts confessionnels, ne songe qu'aux âmes, à leur croissance dans le Christ, à leur perfection dans la charité. Je ne voudrais pas énoncer un paradoxe mais, je dirais volontiers que nous devrions alors être plus chrétiens que catholiques, en ce sens que les statistiques devraient beaucoup moins nous préoccuper que la valeur religieuse et les progrès spirituels du peuple russe rendu à Dieu.

Pour cela, une seule méthode s'offrira à nous: celle de la collaboration fraternelle et désintéressée avec l'Église russe orthodoxe dans l'oeuvre d'éducation et de formation de ce peuple. L'Église russe pourra accomplir ce travail sans nous ou même contre nous, si elle pense que nous voulons lui faire concurrence et cherchons à l'évincer auprès de ses propres enfants. Mais, si notre humilité, la pureté de notre zèle et notre attitude respectueuse et amicale la persuadent que nous n'avons contre elle aucune intention hostile ou

sournoise, il se peut que, loin de redouter l'aide que nous lui offrons, elle l'accepte et la recherche avec reconnaissance. C'est à nous de fournir la preuve de notre sincérité.

Alors, le champ sera ouvert à un travail, sinon toujours facile, du moins, d'une exceptionnelle importance et dont l'avenir se chargera de démontrer la fécondité. Car c'est presqu'en tous les domaines que nous pourrons prêter notre concours désintéressé à nos frères orthodoxes de Russie.

D'abord, bien entendu, l'éducation de la jeunesse. Nous possédons déjà, en ce genre d'apostolat, une longue et féconde tradition. L'oeuvre des Collèges des Jésuites en Lithuanie et en Russie-Blanche, puis à Saint-Pétersbourg est connue. Plus récemment, auprès de l'immigration russe, c'est l'éducation de la jeunesse qui a, incontestablement, donné les fruits les plus durables et qui aura contribué, plus que tout, au rapprochement psychologique et spirituel. On ne saurait trop répéter combien importante a été, à ce point de vue, l'oeuvre accomplie en Extrême-Orient, pour les garçons comme pour les filles, à Harbin (Lycée St. Nicolas. Ursulines) et à Shanghai (St. Michel, couvent de St Colomban). Recevant, en Amérique du Sud, les réfugiés venant de ces pays, je puis constater, actuellement, de quel prestige jouit, auprès d'eux, l'Église catholique et combien ils sont exempts des préjugés que l'on rencontre, malheureusement, en d'autres pays. Cela est dû, incontestablement, à l'oeuvre admirable, toute de charité désintéressée et de large compréhension, accomplie par les missionnaires catholiques de Chine et de Mandchourie dans les rapports avec les Russes. C'est le même beau et fécond travail qui s'accomplit actuellement à l'Internat Saint-Georges de Meudon, qui continue les traditions de Constantinople et de Namur, et au Collège Sainte-Olga de Paris, pour les filles. C'est celui auquel nous nous essayons en Argentine avec le petit Internat Saint-André et, au Brésil, avec le déjà florissant Internat de St. Vladimir à Itu. Ce qu'il y a d'intéressant en cette expérience c'est que la jeunesse russe orthodoxe est élevée dans ses plus pures traditons religieuses et nationales par des prêtres catholiques et que le clergé orthodoxe, à qui toutes facilités sont données pour le ministère auprès de ces enfants, sait pouvoir compter sur eux comme sur les chrétiens de demain les mieux formés et les plus fidèles. Il y a là toute une oeuvre qui, plus que toute autre, doit rapprocher nos deux confessions aujourd'hui séparées et qui, multipliée au centuple dans la Russie de demain, donnera, nécessairement, des fruits inespérés.

L'Église catholique devra faire un effort considérable dans le domaine de la *presse*. Il est possible, et même hors de doute, que des organes spéciaux devront être créés pour la petite minorité de catholiques russes. Ils devront manifester la plus grande charité envers les orthodoxes et éviter soigneusement toute polémique. Mais ce n'est pas de cela que je veux parler ici. Je rêve de voir orthodoxes et catholiques unis dans une grande oeuvre commune de presse; des journaux et des revues devront être fondés qui, loin d'insister sur les points qui nous divisent, mettront en relief ce que nous avons de commun dans le domaine de la foi et de la spiritualité et tendront à unir toutes les forces chrétiennes dans la lutte contre l'impiété et le matérialisme. Ainsi sera créé peu à peu le climat favorable et sera éveillé dans les coeurs des fidèles un certain désir d'union, sans lequel il sera vain de prétendre la réaliser. De timides essais, trop peu nombreux mais courageux, ont été faits dans ce sens parmi l'émigration russe (Munich, Paris, Buenos Aires). Il ne faudra pas se laisser rebuter par les incompréhensions, les difficultés financières, la méfiance de certains milieux orthodoxes, le scandale, peut-être, de quelques catholiques, qui nous accuseront de libéralisme, d'indifférentisme et de tous les maux condamnés par l'Église. Il nous faudra continuer la lutte avec patience, sérénité, humilité. La victoire est à ce prix.

Je vois nos prêtres se mettant résolument au service des âmes orthodoxes dans le domaine de la *spiritualité* qui, plus que tout autre, est commun à nos deux confessions. Évitant tout prosélytisme, sans jamais poser, les premiers, le problème de la conversion. Ils auront pour unique souci d'élever les âmes qui viendront à eux dans les voies de la perfection. Dans la direction spirituelle, par des conférences religieuses, surtout par des retraites fermées, qui devraient être répandues partout et, partout accessibles aux âmes de bonne volonté, il devrait se former des liens spirituels plus forts que toutes les traditions d'isolement encore chères, hélas! à beaucoup de nos frères. Nous n'avons pas nécessairement à vouloir leur prêcher une spiritualité typiquement occidentale, pas plus que nous ne devons viser à un purisme oriental quelque peu enfantin qui prêterait plutôt à rire. Contentons-nous de nous montrer tels que nous sommes, ne leur imposant ni même suggérant aucune forme de piété trop spécifique qui pourrait les étonner ou rebuter, allant plutôt nous-mêmes aux grandes sources qui ont fait l'Orient chrétien et la Sainte Russie. Unissons le s. Nicolas et le s. Cassien de la légende contée par Solo-

viov. Il ne se peut pas qu'une telle action, prolongée patiemment pendant des dizaines d'années, ne contribue à amener enfin nos frères orthodoxes à cette conclusion, à laquelle nous voudrions tant les voir aboutir, que l'orthodoxie et le catholicisme étant en ses sources profondes la même chose, ce schisme stupide, prolongé, pendant neuf siècles, n'a aucune raison d'être.

Il me plairait assez que nous fussions conviés à contribuer à la *formation* du clergé orthodoxe. Cela ne pourra arriver, évidemment, que le jour où les chefs de l'Église russe auront pleine confiance en nous et en notre sincérité. A nous, encore une fois, de les amener à cet état d'esprit. Une fois rassurés sur notre absence de prosélytisme, ils auront, sans doute, plus de plaisir à nous confier à nous leurs sujets qu'aux universités protestantes, dont le libéralisme dogmatique leur est tout de même plus contraire que nos croyances, si proches des leurs. N'avons-nous pas vu, dans les années qui suivirent la guerre, un pieux orthodoxe(*) passer quelque mois au Russicum, au milieu de nos séminaristes, pour se préparer au sacerdoce, qu'il reçut ensuite des mains de son évêque? Il est, actuellement le pasteur de la paroisse orthodoxe de Madrid. De tels contacts sont donc possibles. Ne serait-on pas en droit d'attendre beaucoup d'eux?

Je n'ai point parlé de l'apostolat purement *scientifique*. On ne peut mettre en doute son importance et sa fécondité; et il devrait pouvoir être largement développé dans la Russie de demain. Mais à la condition qu'il évite la polémique hargneuse, qui jamais ne fut utile et, dans les rapports avec la Russie, pourrait être fatale, et qu'il s'oriente délibérément, lui aussi, dans la collaboration amicale. Il ne faudrait pas, par ailleurs, s'imaginer qu'il soit le seul possible et efficace. Nous oserons même penser que le peuple russe, si sensible, si réceptif, si intuitif sera toujours plus porté à apprécier les contacts établis dans le domaine de l'action et de la charité que ceux de l'ordre purement intellectuel. Ce qui ne veut pas dire, encore une fois, que l'effort scientifique doive être négligé; faisons seulement à chaque matière sa juste place, et ne soyons pas exclusifs.

Voici donc nos prêtres catholiques entrés pleinement dans la vie

(*) Il s'agit de Rafail Ivanitskii-Ingilo, géorgien orthodoxe qui pris possession de l'église russe orthodoxe de Madrid à la fin de l'année 1947. Cfr *Pravoslavnaja Rus'*, 4-17 décembre 1947, n. 20, p. 14; il y était encore une dizaine d'années après. *Ruskaja Mysl* , 1.12.1959, p. 7. Je remercie le P. Vincentas Pupinis S.J. de ces renseignements (N. du R.).

russe, acceptés et peut-être même - Dieu le fasse - appréciés et aimés par le clergé et les fidèles orthodoxes, habitués à voir en eux des alliés et même des frères. Ensemble, ils peinent, ils luttent, ils enseignent, ils soignent les malades, assistent les vieillards et les orphelins, et étudient les questions sociales, si importantes à l'heure actuelle. Pouvons-nous aller plus avant et rêver d'une *prière commune*? Il semblerait si désirable que nous puissions nous rencontrer et collaborer même en ce domaine, certainement le plus unitif de tous. On sait cependant que la question ne peut être résolue aussi facilement. Car la pureté de la foi se trouve ici en jeu et nous possédons des règles, devenues, au cours des siècles, fort sévères sur la «communicatio in sacris». Il est trop clair que nous ne saurions faire autre chose que nous conformer strictement aux directives de l'autorité.

Nous voudrions, cependant, à ce sujet, faire quelques remarques. La première est que le but évident de ces dispositions est de protéger la foi des catholiques et de les garder du péril d'indifférentisme. Sous ce rapport, elles se justifient parfaitement et exercent une action salutaire. Mais, du point de vue spécial qui nous occupe, celui du rapprochement psychologique et spirituel, elles constituent, indubitablement, pour nous un grand obstacle; et, sans doute, s'il n'y avait pas eu l'autre motif, jugé plus important, l'Église n'aurait jamais porté ces règles.

Nous devons, en second lieu, observer que l'actuelle législation, si elle se fonde, incontestablement, sur des principes de droit divin, reste, cependant, en ces applications pratiques, de pur droit ecclésiastique, donc sujette à des modifications. Nous ne saurions oublier qu'au XVIIIème siècle, on pensait et on agissait d'une manière beaucoup plus large qu'actuellement. Jésuites et Capucins, missionnaires en Grèce, prenaient alors des libertés pour lesquelles il ne semble pas qu'ils aient été jamais censurés par leurs supérieurs comme par le Saint-Siège, mais qui aujourd'hui, leur vaudraient certainement les foudres du Saint-Office. Ne peut-on penser qu'un jour, les circonstances étant autres et, par ailleurs, le péril d'indifférentisme et de scandale étant jugé suffisamment écarté, on permette des choses qui, aujourd'hui, ne le sont pas? N'avons-nous pas vu la discipline de l'Église s'assouplir dans la question des rites chinois, autrefois, jugés incompatibles avec la profession du christianisme et maintenant admis? Quelque chose de semblable ne pourrait-il se produire vis-à-vis des orthodoxes de Russie?

Nous voudrions enfin, à ce propòs, faire une dernière remarque. C'est que, dans la profession de l'erreur, il y a bien des degrés, dont il est juste de tenir compte pour apprécier dans quelle mesure il importe de se tenir en garde contre elle. On ne saurait légitimement appliquer les mêmes règles restrictives à des païens fétichistes et des chrétiens qui ont, avec nous, presque tout de commun, vivent de la même vie sacramentaire et eucharistique que nous, puisent aux mêmes sources de la grâce, ont les mêmes conceptions sur la vie chrétienne et la perfection, et sont séparés de nous, par un malentendu historique dont ils ne portent pas la responsabilité, sur le seul terrain sans doute essentiel, mais non le principal de la juridiction. Espérons que tous ces éléments, avec le temps, seront pondérés à leur juste valeur et qu'un jour viendra, prémices de l'union future, où il nous sera licite, au moins dans une certaine mesure, de mêler nos prières. Ce jour-là, je crois que l'union définitive de l'Église russe avec Rome ne sera pas éloignée.

Ainsi me plaît-il de doucement songer, lorsque je cherche à percer le mystère de l'avenir. Le lecteur aura certainement observé que le présupposé latent de toutes nos considérations est une profonde conviction qu'aucune volonté de schisme ne se trouve dans le peuple russe. On peut, en effet, regarder l'état de séparation actuelle comme un fait et, raisonnant en impeccables logiciens, en tirer la conclusion que l'orthodoxie russe et le catholicisme ne sont pas la même chose; et d'un certain point de vue, on aura, certes raison; alors, on insistera naturellement sur ce qui divise, et on ne concevra l'apostolat auprès des dissidents que sous la forme de «conversions» à l'Église catholique, seule véritable Église du Christ? Mais on peut également aborder ce douloureux problème du point de vue psychologique. Le peuple russe en son immense majorité, n'a aucune volonté positive de séparation. Il entend seulement rester fidèle à ses traditions nationales; c'est ce sentiment de fidélité, qui n'est pas dépourvu de grandeur, qui prime en lui sur toutes les considérations d'ordre théologique et historique. Vis-à-vis du catholicisme, il n'a aucune hostilité de principe, et l'on sait assez qu'il est accoutumé d'affirmer que les deux confessions sont, au fond, la même chose. Ne pourrait-on soutenir que, d'un certain point de vue, il n'a pas tort? En tout cas, admettons cet état d'esprit comme un fait; et, bien loin de nous attrister et de vouloir réagir contre lui en soulignant les différences qui nous séparent, insistons plutôt sur tout ce qui nous unit et l'on sait que c'est presque tout. Nous ne croyons pas qu'on puisse taxer

de trahison à la vérité une telle manière d'aborder le problème. Ne devrait-on pas, au contraire, y voir sagesse de méthode, adaptation intelligente à la mentalité de ceux que l'on veut gagner à l'universalité de l'Église?

Je rêve de voir tous nos prêtres, en Russie de demain, et, en attendant, auprès de l'émigration d'aujourd'hui, entrer résolument en cette voie, faire leur, cette conception de leur apostolat. Qu'ils aient, évidemment, le plus grand respect pour l'autorité et ses directives. Mais qu'ils n'aient point peur d'aimer sincèrement et surtout de respecter le peuple russe. Dans le domaine du dogme, il est difficile de faire des concessions; mais, quand il s'agit de psychologie, c'est une autre chose: C'est à nous de nous adapter à la mentalité du peuple russe au lieu de prétendre l'amener à nos conceptions, parfois bien rigides.

Je poursuis mon rêve. J'aime à me représenter nos prêtres continuant, pendant des dizaines d'années, ce travail humble, patient, de présence en Russie et d'aide désintéressée au peuple et au clergé russe. Petit à petit, on s'habitue à juger l'Église catholique selon d'autres critères que ceux empruntés à la polémique des siècles passés. C'est avec sympathie, dès lors, qu'on regarde ces frères dans le Christ, dont il semble que rien ne sépare. L'opinion publique sera, sans doute, la première à réclamer une révision de la politique d'isolement. Le reste se fera seul. Le jour viendra fatalement et peut-être plus tôt qu'on ne pense où des circonstances politiques aidant, ou bien tout simplement par la force de l'Esprit d'amour et de charité, les chefs de l'Église russe se demanderont pourquoi ne pas accepter une union qui est tellement dans la logique des choses et dont il sont maintenant persuadés qu'elle ne menace pas leur saintes traditions nationales. Ce jour-là, ceux qui en seront les témoins et les acteurs pourront chanter d'un coeur débordant de reconnaissance, les versets de Pâques:

Да воскреснетъ Богъ, и расточатся врази егѡ.

[«Que Dieu se lève, et ses ennemis se dispersent» Ps 67 (68), 2].

Philippe de Régis S.J.

MIGUEL ARRANZ S.J.

Les prières pénitentielles de la tradition byzantine

LES SACREMENTS DE LA RESTAURATION DE L'ANCIEN EUCHOLOGE CONSTANTINOPOLITAIN

II-2
(3e partie)

[K4]: SOUHAIT-DÉCLARATION DU PARDON DIVIN APRÈS LA CONFESSION(*)

Les textes [K4] ne sont pas de vraies prières, adressées à Dieu, mais des formules dans lesquelles le confesseur (souvent un moine non ordonné) s'adresse au pénitent qui fait l'aveu de ses fautes, en lui assurant le pardon divin sous la forme d'un souhait qui dans ses lignes essentielles est tout simplement: "que Dieu te pardonne". Cette formule simple subira progressivement un tel développement – par l'ajout d'éléments supplémentaires – qu'à la fin elle changera de style devenant soit une vraie prière adressée à Dieu soit une formule d'absolution directe.

De l'abondance des textes constitués par des variantes autour du noyau initial et du peu de documents qui témoignent de chacun d'eux nous pouvons tirer la même conclusion que nous présentions au sujet des prières [K3], c.-à-d., qu'il a existé une grande liberté dans la rédaction de formules pour l'administration du sacrement de la Pénitence.

(*) Cf. première et deuxième parties dans OCP 57 (1991) 87-143 et 309-329.

OCP 58 (1992) 23-82

[K4:1]: UN TEXTE EN ÉVOLUTION:

I) Éléments constants présents dans tous les textes:
A: le sujet: *Que le Seigneur* (le Christ le plus souvent);
B: le verbe: *te pardonne,* (NB: les mss emploient souvent la forme du futur indicatif συγχωρήσει à la place de la forme homophone de l'aoriste subjonctif συγχωρήσῃ; nous corrigeons chaque fois par ⟨ῃ⟩; mais on peut trouver aussi l'aoriste optatif συγχωρῆσαι);

II) Autres éléments:
C: l'objet: les péchés confessés devant Dieu;
D: la condition: l'aveu au confesseur;
E: le résultat immédiat: le pardon définitif, la grâce;
F: la conséquence: une sentence favorable au dernier jugement;
G: une garantie: la bénédiction du Nom;
H: autres ajouts.

NB: Au début, la prière réduite aux seuls éléments A) B) est répétée par le confesseur à chaque péché confessé. Lorsque plus tard

---

[K4:1a]: Formule répétée à l'aveu de chaque péché (XIII s.):

1:A (Que) Dieu
2:B te pardonne.

[K4:1b]: Formule à la fin de toute la confession (XIII s.):

1:A (Que) Dieu
2:B te pardonne

la prière se développe par l'ajout d'autres éléments elle n'est dite qu'une seule fois après la confession:

1) L'élément A) est renforcé par l'ajout d'exemples bibliques du pardon divin conféré par le passé; les phrases semblent avoir été prises mot à mot des prières [K3].

2) L'élément C) est développé par une énumération des possibles cas de péché, propres eux aussi aux prières [K3].

3) Il y a une progressive valorisation de l'élément D) en passant de l'idée de l'audition de la part du confesseur d'une confession faite à Dieu, au rôle actif du confesseur (spécialement s'il est prêtre) en vertu du pouvoir conféré aux apôtres et transmis par eux aux ministres de l'Eglise.

4) Dans les prières [K4], qui le plus souvent supposent une confession faite à un père spirituel non ordonné, l'élement G) est une étrange formule de conclusion comportant la bénédiction du Nom divin, où le tétragramme hébraïque YHWH est traduit par le grec ὁ ὢν, comme si l'on voulait évoquer la valeur absolutoire du Nom divin proclamé à la fin de la liturgie juive du Jour du Kippur(16).

[K4:1a]: Bodleian Auct. E.5-13: f. 227v; Ottobon. 344: f. 79v (MOR 80-B); Barb. 443: f. 122v; Sinai 966: 6v; Grott. Gb14: f. 39;

1 Ὁ Θεὸς (1)
2 συγχωρήσ⟨η⟩ (2) σοὶ (3).

(1) Θ: Κύριος Gb14 BOD.
(2) συγχωρήσει S-966 Gb14 BOD :
συγχωρῆσαι Ott. 344 (MOR) Barb. 443.
(3) Cf. S-966: f. 23v (II rite): Συγχωρήσῃ σοὶ ὁ Θεός.

[K4:1b]: Sinai 966: f. 6v:

1 Ὁ Θεὸς
2 συγχωρήσ⟨η⟩ σοὶ

(16) Cf. M. Arranz, *Une traduction du tétragramme divin dans quelques textes liturgiques slaves*, (= "Homo imago et amicus Dei". Miscellanea in honorem Ioannis Golub) Roma 1991, 497-504.

3:C tout ce que devant lui
4:D tu as manifesté à ma nullité.

[K4:1c]: Développement de l'élément anamnétique:

1:A (Que) Notre Maître et Seigneur Jésus Christ
qui est Dieu
2:B te pardonne
3:C tout ce que devant lui
4:D tu as manifesté à ma nullité.

[K4:1d]: Ajout de la bénédiction du Nom:

1:A (Que) Notre Sauveur et Seigneur Jésus Christ lui-même
2:B te pardonne
4:E dans ce siècle et dans celui à venir
5:F et qu'il te fasse digne de comparaître sans condamnation
devant son tribunal.
6:G Béni YHWH dans les siècles des siècles. Amen.

[K4:2]: Formule complète (X s.):

Prière pour ceux qui se confessent:
1:A (Que) Dieu notre sauveur,

3 πάντα ὅσα κατ'ἐνώπιον αὐτοῦ
4 τῇ οὐθενότητί μου ἐξάγγειλας.

[K4:1c]: Ottob. 344: f. 79v (MOR 80-C): (Λύ⟨σις·⟩ in margine)
Barb. 443: f. 122v:

1 Ὁ Δεσπότης καὶ Κύριος ἡμῶν (1) Ἰησοῦς Χριστὸς
2 ὁ Θεὸς
3 συγχώρησαι σοὶ
4 πάντα ὅσα κατ'ἐνώπιον αὐτοῦ (2)
5 τῇ οὐθενότητί μου ἐξάγγειλας.

(1) Ὁ Δ.κ.Κ. ἡμῶν: Κύριος Barb. 443
(2) α. om Barb. 443.

[K4:1d]: MOR-LOG 94-C:

1 Αὐτὸς οὖν ὁ Σωτήρ ἡμῶν καὶ Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς
2 συγχωρήσῃ σοι
4 καὶ ἐν τῷ νῦν αἰῶνι καὶ ἐν τῷ μέλλοντι
5 καὶ ἀκατάκριτον σὲ ἔμπροσθεν τοῦ βήματος αὐτοῦ παρασταθῆναι καταξιώσῃ·
6 ὁ ὢν εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

[K4:2]: Vatic. 1833: f. 43v (VIII post confess.); Grott. Gb4: f. 51v (II post confess.); Ottob. 344: f. 80 (MOR 80-D) (III post confess.); Barb. 443: 122v (III post confess.); Sinai 966: f. 7 (III post confess. in primo ritu) et Sinai 966: f. 24 (II post confess. in secundo ritu)]; cf. München 498-2: f. 217 (unica post confess.) =SUV 410; cf. Paris 1152: f. 23v (I post confess.) =ALM 3-1: 12; cf. Vatic. 850: f. 240v =ALM 3-2: 48; cf. Barber. 390 (euchölog. Allatii) =GOA 537; cf. MOR-KAN 115-C (unica post confess.):

Εὐχὴ ἐπὶ ἐξομολογουμένων (1)·
1 Ὁ Θεὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν (2),

(1) ε.ε.: ΣΤ' ἐπὶ ἐξομολογουμένους Gb4: Ἑτέρα λύσις O-344.
(2) ὁ σ.ἡ. omm O-344 B-443 S-966: 7 et 24, ALM: p. 12, SUV.

2:A qui pour nous s'est fait homme
3:A et a porté les péchés du monde entier,
4:A lui-même par sa toute grande bonté:
5:B se charge, frère,
6:C de tout ce que devant lui
7:D tu as dit à mon indignité,
8:B en te pardonnant
9:C toute chose
10:E dans ce siècle et dans celui à venir,
11:A lui qui veut et désire et donne le salut à tous.
12:G Béni YHWH dans les siècles (des siècles). Amen.

NB: Ce texte était la seule formule qui suivait la confession du primitif κανονάριον monastique (MOR-KAN 115-C), mais elle faisait partie aussi, parmi d'autres prières sacerdotales, des rites de confession presbytérale des mss italo-grecs; on peut supposer qu'elle ait été empruntée par le rite presbytéral au rite monastique.

[K4:3]: Anamnèse très développée (XII s.):

Prière (de rémission de la part du père spirituel):
1:A (Que) Dieu qui a pardonné:
2:A par l'intermédiaire de Nathan à David qui avouait ses méfaits,
3:A et à Pierre qui pleurait fortement son reniement,

2 ὁ δι' ἡμᾶς ἐνανθρωπήσας
3 καὶ τοῦ παντὸς κόσμου (3) τὰς ἁμαρτίας βαστάζων·
4 αὐτὸς τῇ αὐτοῦ παναγάθῳ χρηστότητι
5 καὶ ταῦτα πάντα ἀδελφὲ ἀναδέξεται
6 ὅσα νῦν ἐνώπιον αὐτοῦ
7 τῇ ἐμῇ ἐξεῖπες ἀναξιώτητι
8 συγχωρῶν σοι
9 πάντα
10 καὶ ἐν τῷ νῦν αἰῶνι καὶ ἐν τῷ μέλλοντι,
11 ὁ θέλων καὶ μένων καὶ νέμων ἁπάντων τὴν σωτηρίαν·
12 ὁ ὢν εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας (4). Ἀμήν (5).

(3) τ.π.κ.: π.τ.κ. O-344 B-443 S-966: ff. 7 et 24, SUV.
(4) τῶν αἰώνων ad Gb4.
(5) Ἀ. om B-443.

[K4:3]: Ottob. 344: f. 79v: MOR 80-C (II post confess.); Barb. 443: f. 122v (II post confess.); Sinai 966: f. 6v (II post confess.); München 498-1: f. 210v (post confess.) =SUV 400; Antonin (Spb): f. 250v (XV s.) =DMI 503; cf. Stauros 8: f. 76v (XV s.) =DMI 472 (remitt. ad GOA); cf. Patmos 670: f. 143 =DMI 654 (mitt. ad GOA); cf. Thuanus =GOA 538: cf. Dionys. 489 =DMI 643; cf. Barber. 306 (I post confess.) =GOA 542; cf. ZER 222, ROM 207, PAP 165):

Ἑτέρα λύσις (1)·
1 Ὁ Θεὸς ὁ (2) συγχωρήσας·
2 διὰ Νάθαν τῷ Δαυὶδ τὰ ἴδια ὁμολογήσαντι κακὰ
3 καὶ Πέτρῳ τὴν ἄρνησιν κλαύσαντι ἰσχυρῶς (3)

(1) Ἑ.λ. om B-443: Εὐχή S-966:
Ε.συγχωρητικὴ ὑπὸ πνευματικοῦ DMI 472:
Ε.σ.παρὰ πνευματικοῦ πατρὸς DMI 503:
Ε.σ.ὑπὸ πνευματικοῦ πατρός DMI 654:
Ε.σ.ἐπὶ ἐξομολογουμένων. Τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν GOA 538.
(2) ὁ om S-966.
(3) πικρῶς S-966.

4:A et à la pécheresse qui versait des larmes
sur ses purs pieds,
5:A et à Manassé,
6:A et au publicain,
7:A et au prodigue,
8:A qui a dit (par son divin apôtre):
9:A "Avouez vos fautes les uns aux autres":
10:A (que) notre Sauveur et Seigneur Jésus Christ lui-même
11:B te pardonne
12:C tout ce que devant lui
13:D tu as manifesté à ma petitesse,
14:E dans ce siècle et dans celui à venir
15:F et qu'il te fasse digne de comparaître sans condamnation
devant son tribunal.
16:G Béni YHWH dans les siècles des siècles. Amen.

NB: Cf. Athènes 66 (XVI) =ALM 3-2: 47, où cette prière, passablement remaniée, est attribuée à S. Jean Chrysostome.

4 καὶ πόρνῃ δακρυσάσῃ (4) ἐπὶ τοὺς ἀχράντους αὐτοῦ (5) πόδας,
5 καὶ Μανασσῇ (6)
6 καὶ (7) τελώνῃ
7 καὶ ἀσώτῳ (8)·
8 ὁ (9) εἰπών·
9 Ἐ- / 80 / ξομολογεῖσθε ἀλλήλοις τὰ παραπτώματα (10)·
10 αὐτὸς ὁ Σωτὴρ ἡμῶν καὶ (11) Κύριος ἡμῶν (12) Ἰησοῦς Χριστὸς
11 συγχωρήσ⟨ῃ⟩ σοι (13)
12 πάντα ὅσα (14) ἐνώπιον αὐτοῦ
13 τῇ ἐμῇ ἐξήγγειλας ἐλαχιστότητι (15)
14 καὶ ἐν τῷ νῦν αἰῶνι καὶ (16) ἐν τῷ μέλλοντι
15 καὶ ἀκατακρίτως (17) σε ἔμπροσθεν τοῦ βήματος αὐτοῦ παρασταθῆναι (18) καταξιώσῃ (19)·
16 ὁ ὢν εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων (20). Ἀμήν (21).

(4) πόρνην δακρύσασαν SUV.
(5) α.: σου B-443.
(6) κ.Μ. om SUV.
(7) τῷ ad DMI 503.
(8) κ.ἀ. om DMI 503,
τ.κ.ἅ.: τελώνην καὶ ἄσωτον δικαιώσας SUV.
(9) διὰ τοῦ θείου (σου ad S-966) ἀποστόλου add B-433 S-966.
(10) καὶ ἐὰν ὁμολογῶμεν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν καθαρίσει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας ad SUV.
(11) σ.ἡ.κ. om DMI 503.
(12) κ.Κ.ἡ. om SUV, κ. ad MOR.
(13) συγχωρήσαί σοι O-344 B-443, ἀδελφὲ ὁ δεῖνα ad DMI 503.
(14) ὅ. om S-966.
(15) τ.ἐ.ἐ.ἐ.: ἐξομολογήσω τῇ ἐμῇ ἀναξιότητι SUV,
π.ὅ.ἐ.α.τ.ἐ.ἐ.ἐ. : καὶ εἴ τι οὐκ ἔφθασας ὡς ἄνθρωπος ἐξαγγεῖλαι ἑκουσίως καὶ ἀκουσίως ἢ καὶ δι'ἄγνοιαν ὑπὸ πλήθους ὀνομάτων διαφόροις πνευματικοῖς συγχωρῆσαι σὲ καὶ ταῦτα ὁ φιλάνθρωπος Θεὸς DMI 503.
(16) ἐ.τ.ν.α.κ. om DMI 503.
(17) ἀκατάκριτον S-966, cf.SUV DMI-503.
(18) παραστῆναι SUV.
(19) κ.ἀ.σ.ἔ.τ.β.α.π.κ.: καὶ ἀκατάκριτον παραστῆσαι σὲ ἐνώπιον τοῦ φοβεροῦ αὐτοῦ βήματος DMI 503.
(20) τῶν αἰώνων ad S-966.
(21) Ἀ. om B-443.

[K4:4]: Un exemple de formule simple (XIII s.):

Prière
1:A (Que) Dieu le saint,
2:A qui est descendu du ciel
3:A et a pris chair de la sainte Mère de Dieu
et toujours vierge Marie
4:A à cause de nos péchés,
5:B prenne sur soi, mon fils spirituel,
6:C tous les péchés que devant lui
7:D tu as dit à mon indignité
8:C volontaires et involontaires.
9:B Qu'il te pardonne
10:A le Seigneur Dieu
11:F et te fasse comparaître sans condamnation
12:F devant le terrible et redoutable tribunal de son jugement.
13:G Béni YHWH dans les siècles. Amen.

[K4:5]: Formule simplifiée par réduction (XIII s.):

Prière du moine Grégoire:
Reçois, fils spirituel, le complet pardon.
1:A (Que) Le Seigneur Dieu,
2:A qui a pardonné à David par son servant Nathan,
3:A et qui de sa bouche de vérité
4:A a fait don de la rémission et du complet pardon
5:A aux pécheresses, aux publicains et aux larrons:
6:A (que) notre Seigneur et Dieu lui-même
7:B te fasse don à toi, mon fils, d'un complet pardon
8:C de ce que tu aurais fait par action ou par parole
ou par pensée,
9:D par le moyen de ma petitesse.
10:H Par les intercessions de notre pure et glorieuse Dame
la Mère de Dieu
11:H et de tous les Saints. Amen.

[K4:4]: Paris 1152: f. 49 =ALM 3-2: 49:

Εὐχή·
1 Ὁ Θεὸς ὁ ἅγιος
2 ὁ καταβὰς ἐξ οὐρανοῦ
3 καὶ σαρκοθεὶς ἐκ τῆς ἁγίας Θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας
4 διὰ τὰς ἡμῶν ἁμαρτίας·
5 καὶ ταῦτα ἀναδέξηται, τέκνον μου πνευματικόν,
6 ὅσα ἐνώπιον αὐτοῦ
7 τῇ ἐμῇ ἐξεῖπες ἀναξιότητι
8 ἑκούσια τε καὶ ἀκούσια ἁμαρτήματα.
9 Συγχωρήσ⟨η⟩ σοι
10 Κύριος ὁ Θεὸς
11 καὶ ἀκατάκριτον σε παραστήσ⟨η⟩
12 ἐπὶ τοῦ φοβεροῦ καὶ φρικτοῦ βήματος αὐτοῦ τῆς κρίσεως·
13 ὁ ὢν εὐλογημένος εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν.

[K4:5]: Paris 1152: f. 24 (III post confess.) =ALM 3-1: 13:

Εὐχὴ Γρηγορίου μοναχοῦ·
Δέχου τελείαν συγχώρησιν τέκνον ἡμῶν πνευματικόν·
1 Κύριος ὁ Θεὸς,
2 ὁ συγχωρήσας διὰ Νάθαν τοῦ θεράποντος αυτοῦ Δαβίδ,
3 ὁ καὶ διὰ τοῦ ἀψεῦδος αὐτοῦ στόματος
4 ἄφεσιν καὶ τελείαν συγχώρησιν δωρησάμενος
5 πόρναις καὶ τελώναις καὶ ληστοῖς·
6 αὐτὸς ὁ Κύριος καὶ Θεὸς ἡμῶν
7 δωρήσεταί σοι τέκνον μου τελείαν συγχώρησιν
8 εἴ τι δ' ἂν πέπρακας ἐν ἔργῳ ἢ λόγῳ ἢ κατὰ διάνοιαν
9 παρὰ τῆς ἐμῆς ἐλαχιστότητος·
10 πρεσβείαις τῆς ἀχράντου καὶ ἐνδόξου δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου
11 καὶ πάντων τῶν ἁγίων. Ἀμήν.

[K4:6]: Formule simplifiée par réduction (XIV s.):

Prière pour le pardon des péchés.
Accorde Seigneur un complet pardon à mon fils spirituel.
1:A (Que) Dieu,
2:A qui a pardonné par le prophète Nathan
3:A à son serviteur David le péché par lui commis,
4:A et qui de sa bouche de vérité
5:A as fait grâce du complet pardon
6:A aux pécheresses, aux larrons et aux publicains:
7:A que lui-même, notre très bon Seigneur et Dieu
8:B te fasse grâce fils du complet pardon
9:C si en quelque chose tu as péché
10:C par action, parole ou pensée,
11:D par le moyen de ma petitesse.
12:H Par l'intercession de notre toute pure Dame et Mère de Dieu,
13:H des saints et glorieux apôtres
14:H et de tous les saints. Amen.

[K4:7]: Accentuation du rôle du confesseur (XV s.):

1:A (Que) Notre Seigneur et Dieu Jésus Christ,
2:A le créateur du ciel et de la terre et de tous les siècles,
3:A qui examine les coeurs et les reins
4:A et qui connaît les secrets des hommes,
5:A le Dieu philanthrope et compatissant,
6:A qui a dit à ses saints disciples et apôtres:
7:A "Tout ce que vous lierez sur la terre
8:A sera lié dans le ciel,
9:A et tout ce que vous délierez sur la terre
10:A sera délie dans le ciel",
11:D (suivant ces mêmes traces

[K4:6]: Paris 324: f. 194 = ALM 3-2: 50:

Εὐχὴ ἐπὶ συγχωρήσεως ἁμαρτιῶν·
Δὸς τελείαν συγχώρησιν τῷ ἐμῷ πνευματικῷ τέκνῳ, Κύριε.
1 Ὁ Θεός,
2 ὁ συγχωρῆσας διὰ Νάθαν
3 τῷ θεράποντί "αὐτοῦ" (1) Δαβὶδ τὴν (2) αὐτῷ γενομένην ἁμαρτίαν
4 καὶ ὁ διὰ τοῦ ἀψευδοῦς "αὐτοῦ" (3) στόματος
5 ἄφεσιν καὶ τελείαν συγχώρησιν δωρησάμενος
6 πόρναις καὶ λησταῖς καὶ τελώναις·
7 αὐτὸς ὁ ὑπεράγαθος Κύριος καὶ Θεὸς ἡμῶν
8 δωρήσηταί σοι, τέκνον, τέλειαν συγχώρησιν
9 εἴ τι δ' ἄν καὶ ἥμαρτες
10 ἐν ἔργῳ ἢ λόγῳ ἢ κατὰ διάνοιαν
11 παρὰ τῆς ἐμῆς ἐλαχιστότητος·
12 πρεσβείᾳ τῆς παναχράντου δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου,
13 τῶν ἁγίων καὶ ἐνδόξων ἀποστόλων
14 καὶ πάντων τῶν ἁγίων. Ἀμήν.

(1) α.: σου ALM.
(2) ἐν ad ALM.
(3) α.: σου ALM.

[K4:7]: Hag. Tafos (CP) 136: ff. 26-35v (II post confess.) =ALM 3-1: 27:

1 Ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ Θεός,
2 ὁ ποιητὴς τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς καὶ τῶν αἰωνίων πάντων,
3 ὁ ἐτάζων καρδίας καὶ νεφροὺς
4 καὶ τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων ἐπιστάμενος,
5 ὁ φιλάνθρωπος καὶ ἐλεήμων Θεὸς
6 ὁ εἰπὼν τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ μαθηταῖς καὶ ἀποστόλοις ὅτι·
7 Ὅσα ἂν δήσητε ἐπὶ τῆς γῆς
8 ἔσται δεδεμένα ἐν τῷ οὐρανῷ,
9 καὶ ὅσα ἂν λήσητε ἐπὶ τῆς γῆς
10 ἔσται λελυμένα ἐν τῷ οὐρανῷ
11 αὐτοῖς τοῖς ἴχνεσι ἐξακολουθῶν

12:D moi aussi, pécheur et son minime serviteur
le hiéromoine N.
13:D confiant dans la philanthropie de Notre-Seigneur
Jésus Christ,
14:D en raison de la grâce qui m'a été donnée
15:D par la sainte Eglise catholique et apostolique):
16:B qu'il te pardonne à toi N., mon fils spirituel,
17:C tous les péchés que tu as avoué
18:D devant moi:
19:C tout ce qui tu as fait dans le monde jusqu'à maintenant
20:E et te fasse digne de toute grâce spirituelle.
21 Dans le Christ notre Seigneur,
22 auquel la gloire et la puissance
23 avec le Père et le saint Esprit,
24 maintenant et toujours et dans les siècles des siècles.
Amen.

[K4:8]: Rôle de l'intercession des Saints (XVI s.):

1:A (Que) Le Dieu miséricordieux et tout compatissant
2:A qui par son ineffable bonté
3:A a pardonné par le prophète Nathan à David
qui avait péché
4:A et qui a dit au grand coryphée des apôtres Pierre:
5:A "Tu es Pierre
6:A et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise
7:A et les portes de l'enfer ne lui résisteront pas,
8:A et à toi je donnerai les clefs du règne des cieux,
9:A et tout ce que vous lierez sur la terre
10:A sera lié dans le ciel,
11:A et tout ce que vous délierez sur la terre
12:A sera délié dans les cieux":
13:A que le Dieu tout miséricordieux lui-même
14:B pardonne à toi aussi, mon fils spirituel,
15:C ce que tu aurais péché, comme homme (que tu es)
dans cette vie:
16:C en parole ou par pensée,
17:D tout ce que tu as confessé à ma misère

12 κἀγὼ ὁ ἁμαρτωλὸς καὶ ἐλάχιστος δοῦλός "αὐτοῦ" (1) ὁ ἱερομόναχος (ὁ δεῖνα)
13 καὶ θαρρῶν εἰς τὴν φιλανθρωπίαν τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ
14 τῆς δοθείσης μοι χάριτος
15 ἀπὸ τῆς ἁγίας καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας:
16 συγχωρήσῃ σοι πνευματικόν μου τέκνον τῷδε
17 ὅσα ἁμαρτήματα ἐξομολόγησας
18 ἔμπροσθέν μου
19 ὅσα ἔπραξες ἐν τῷ κόσμῳ μέχρι τοῦ νῦν
20 καὶ ἀξιώσῃ σε πάσης χάριτος πνευματικῆς.
21 Ἐν Χριστῷ τῷ Κυρίῳ ἡμῶν
22 ᾧ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος
23 σὺν τῷ Πατρὶ καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι
24 νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

(1) σου ALM.

[K4:8]: Paris 1318: ff. 28v-54v =ALM 3-1: 5:

1 Ὁ Θεὸς ὁ εὔσπλαγχνος καὶ πολυέλεος
2 ὁ διὰ τὴν ἄφατον αὐτοῦ ἀγαθότητα
3 συγχωρήσας διὰ τὸν Νάθαν τῷ προφήτῃ Δαβὶδ ἁμαρτήσαντι
4 καὶ εἰπὼν τῷ κορυφαιοτάτῳ τῶν ἀποστόλων Πέτρῳ ὅτι·
5 Σὺ εἶ Πέτρος
6 καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν Ἐκκλησίαν
7 καὶ πύλαι ᾄδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς,
8 καὶ δόσω σοι τὰς κλεῖς τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν,
9 καὶ ὅσα ἂν δήσητε ἐπὶ τῆς γῆς
10 ἔσται δεδεμένα ἐν τῷ ουρανῷ,
11 καὶ ὅσα ἂν λήσητε ἐπὶ τῆς γῆς
12 ἔσται λελυμένα ἐν τοῖς ουρανοῖς·
13 αὐτὸς ὁ πανοικτίρμων Θεὸς
14 συγχωρήσ⟨ῃ⟩ καὶ σὲ τέκνον μου πνευματικὸν
15 εἴ τι ἥμαρτες ὡς ἄνθρωπος ἐν τῷ βίῳ τούτῳ
16 ἐν λόγῳ ἢ κατὰ διάνοιαν,
17 ὅσα ἐξηγορεύσω τῇ ἐμῇ ἀθλιότητι

18:D et tout ce que par oubli ou par ignorance tu as
oublié de me manifester:
19:B que le Seigneur Dieu te donne complet pardon
20:D par ma misère.
21:H Par les intercessions de notre très sainte Dame
la Mère de Dieu et toujours vierge Marie,
22:H des saints et renommés apôtres,
23:H des trois saintes lumières les archi-hiérarches
et maîtres universels:
24:H Basile le Grand, Grégoire le Théologien et Jean
Chrysostome.

(NB: manque une normale doxologie;
suit une seconde prière de type [K1] sans début):

1 ...et remplis de honte l'adversaire,
2 car tu nous as dit par ton Evangile:
3 "Je ne suis pas venu appeler les justes à la pénitence
mais les pécheurs",
4 et encore par le même tu as dit:
5 "Venez à moi tous les accablés et appesantis,
6 et moi je vous soulagerai":
7 toi-même Seigneur philanthrope,
8 à ton serviteur N. aussi
9 qui se repent des propres fautes
10 et supplie ta pitié,
11 accueille-le avec ton habituelle philanthropie
12 et pardonne-le
13 comme à la pécheresse, comme au larron,
comme au publicain,
14 et accueille comme un père miséricordieux
15 celui qui s'était éloigné de toi et qui revient maintenant,
16 sacrifie pour lui, Père céleste, le (veaux) gras.
17 et joigne-le à tes brebis du côté droit
18 pour que l'ennemi n'ait pas à s'en réjouir.
19 Car tu es notre Dieu,
20 et à toi nous rendons gloire,
21 au Père et au Fils et au saint Esprit,
22 maintenant et toujours et dans les siècles des siècles. Amen.

18 καὶ ὅσα διὰ λήθην ἢ ἄγνοιαν ἐπελάθου ἐξαγγεῖλαί μοι·
19 δώῃ σοι ὁ Κύριος ὁ Θεὸς τελείαν συγχώρησιν
20 διὰ τῆς ἐμῆς ἀθλιότητος.
21 Πρεσβείαις τῆς "ὑπεραγίας" (1) Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας,
22 τῶν ἁγίων ἐνδόξων καὶ πανευφήμων ἀποστόλων,
23 τῶν ἐν ἁγίοις τριῶν φωστήρων ἀρχιεραρχῶν καὶ οἰκουμενικῶν διδασκάλων·
24 Βασιλείου τοῦ μεγάλου, Γρηγορίου τοῦ θεολόγου καὶ Ἰωάννου τοῦ χρυσοστόμου.

(1) ὑπεραγίου ALM.

1 ... καὶ τῷ ἐχθρῷ αἰσχύνην πληρώσεις,
2 εἴρηκας γὰρ ἡμῖν διὰ τοῦ εὐαγγελίου ὅτι·
3 Οὐκ ἦλθον καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλοὺς εἰς μετάνοιαν,
4 καὶ πάλιν δι' αὐτοῦ ἔφης·
5 Δεῦτε πρός με πάντες οἱ κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι,
6 κἀγὼ ἀναπαύσω ὑμᾶς·
7 αὐτὸς φιλάνθρωπε Κύριε·
8 καὶ τὸν δοῦλόν σου τόνδε
9 τὸν μετανοήσαντα τὰ ἴδια αὐτοῦ πλημμελήματα
10 καὶ τοῦ σοῦ ἐλέους δεόμενον
11 πρόσδεξαι τῇ συνήθει σου φιλανθρωπίᾳ·
12 συγχώρησον αὐτὸν
13 ὡς τὴν πόρνην, ὡς τὸν λῃστήν, ὡς τὸν τελώνην,
14 καὶ πρόσδεξαι αὐτὸν ὡς πατὴρ φιλεύσπλαγχνος
15 τὸν ἀπὸ σοῦ μακρὰν γενόμενον καὶ νῦν ἐπιστρέφοντα,
16 θῦσον αὐτῷ τὸν σιτευτόν Πάτερ ἐπουράνιε
17 καὶ σύνταξον αὐτὸν τοῖς δεξιοῖς σου προβάτοις
18 ἵνα μὴ καυχήσηται ὁ ἐχθρὸς εἰς αὐτόν.
19 Ὅτι σὺ εἶ ὁ Θεὸς ἡμῶν
20 καὶ σοὶ τὴν δόξαν ἀναπέμπομεν,
21 τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι,
22 νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

[K4:9]: Anamnèse au maximum du développement (XVI s.):

1:A (Que) le Dieu qui par philanthropie a revêtu
une chair semblable (à la nôtre),
2:A et a supporté de souffrir et de mourir pour nous,
3:D et nous a ainsi donné, fils, plusieurs (moyens de) salut,
4:D le plus parfait et le meilleur de tous étant celui
de la confession,
5:D par laquelle nous recevons la rémission des péchés:
6:A que notre Dieu philanthrope et compatissant
lui-même
7:A celui qui par le passé a pardonné
8:A par Nathan à David qui avouait ses propres méfaits,
9:A et à Pierre qui pleurait fortement le reniement,
10:A et à la pécheresse qui arrosait de larmes ses purs pieds;
11:A et qui a justifié à Manassé et au publicain et
au prodigue,
12:A et qui a ouvert le paradis au larron:
13:A qui au présent accepte la pénitence de nous tous,
14:A et qui nous donne en dessus de ce que nous demandons,
15:A lui qui veut et désire et donne le salut à tous
16:B qu'il te pardonne, mon fils spirituel,
17:B et enlève
18:C tous tes péchés, ceux que devant lui
19:D tu as avoué à ma petitesse:
20:C par action, par parole, par pensée,
21:C en connaissance, en ignorance,
22:C volontaires, involontaires,
23:C par la langue et avec tout le corps,
24:C depuis ta naissance jusqu'à ce jour et cette heure:
25:C les péchés par toi commis:
quels qu'ils soient,
26:C et tes péchés qui par ignorance ou oubli des noms
restent occultes
27:C et n'ont pas été confessés;
28:F et qu'il te fasse digne de comparaître sans condamnation
devant son redoutable tribunal.
29:G Béni YHWH dans les siècles. Amen.

(NB: suit une formule à donner par écrit à un mourant):

[K4:9]: Vatican. 1114: f. 102v =ALM 3-1: 11

1 Ὁ τὴν ὁμοίαν διὰ φιλανθρωπίαν ὑποδὺς σάρκα ὁ Θεός,
2 καὶ παθεῖν καὶ θανεῖν δι' ἡμᾶς ἀνασχόμενος,
3 οὕτως καὶ πολλὰς ἡμῖν, υἱέ μου, σωτηρίας ὁ δούς,
4 ὧν ἡ πάντων τελειοτέρα καὶ μείζων ἐστὶν ἡ τῆς ἐξαγορεύσεως,
5 δι' ἧς καὶ τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτημάτων λαμβάνομεν·
6 αὐτὸς τοίνυν ὁ φιλάνθρωπος καὶ ἐλεήμων Θεὸς ἡμῶν,
7 ὁ πρότερον συγχωρήσας·
8 διὰ Νάθαν τῷ Δαβὶδ τὰ ἴδια ὁμολογήσαντι κακά,
9 καὶ τῷ Πέτρῳ τὴν ἄρνησιν κλαύσαντι ἰσχυρῶς,
10 καὶ πόρνην δακρύσασαν ἐπὶ τοὺς ἀχράντους πόδας "αὐτοῦ" (1),
11 καὶ Μανασσῆν καὶ τελώνην καὶ ἄσωτον δικαιώσας,
12 καὶ ληστ⟨ῇ⟩ (2) τὸν παράδεισον ἀνοίξας·
13 νῦν δὲ προσδεχόμενος πάντων ἡμῶν τὴν μετάνοιαν,
14 καὶ διδοὺς ὑπὲρ ἐκ περίσσου ὧν αἰτούμεθα,
15 θέλων καὶ μένων καὶ νέμων ἑκάστῳ τὴν σωτηρίαν
16 συγχωρῆσαί σε, πνευματικόν μου τέκνον,
17 καὶ ἀφελεῖ
18 πάντα σου τὰ ἁμαρτήματα ὅσα ἐνώπιον αὐτοῦ
19 τῇ ἐμῇ ἐξομολογήσω ἐλαχιστότητι,
20 τὰ ἐν ἔργῳ, τὰ ἐν λόγῳ, τὰ κατὰ διάνοιαν,
21 τὰ ἐν γνώσει, τὰ ἐν ἀγνοίᾳ,
22 τὰ ἑκούσια, τὰ ἀκούσια,
23 τὰ διὰ γλώττης καὶ καθ' ὅλου τοῦ σώματος,
24 τὰ ἀπὸ γεννήσεως σου καὶ μέχρι τῆς σήμερον ἡμέρας καὶ ὥρας
25 πεπραγμένα σοι ἁμαρτήματα οἷα καὶ ὅσα εἰσί·
26 καὶ τὰ διὰ ἄγνοιαν καὶ λήθην ὀνομάτων ἀποκρυβέντα
27 καὶ μὴ ὁμολογηθέντα σου ἁμαρτήματα
28 καὶ ἀκατάκριτόν σε ἔμπροσθεν τοῦ φοβεροῦ βήματος αὐτοῦ παραστηθῆναι καταξιώσει·
29 ὁ ὢν εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν.

(1) σου ALM.
(2) ληστὴν ALM.

[K4:10]: Formule écrite (XV s.):

Prière de pardon pour un fils spirituel:
1:A (Que) Le Seigneur
2:A qui a commandé aux saints disciples et apôtres
3:A de remettre leurs fautes aux hommes,
4:A et qui par eux à nous indignes aussi,
5:A héritiers que nous sommes de cette dignité,
6:A par une immense pitié a fait don de ce pouvoir:
7:B que lui-même te pardonne, cher fils N.,
8:C tout ce que dans la vie présente tu as péché
volontairement ou involontairement,
9:D et tout ce que tu as confessé en son temps à tes pères
spirituels,
10:D et encore tout ce que par ignorance ou par oubli tu as
laissé sans confesser
11:F et que rien de cela ne te demande le Seigneur Dieu
12 le jour terrible du jugement
13:B mais qu'il te pardonne tout comme bon et philanthrope,
14 mon fils spirituel,
15:E dans ce siècle et dans celui à venir. Amen.

[K4:11]: Formule écrite (XV s.):

Prière lors du départ d'ici-bas d'un homme
(le père spirituel l'écrit sur une feuille
qu'il met dans la main du défunt
par crainte des douaniers aériens
et des ténèbres de ce siècle):
1:A (Que) Le Dieu et Père de notre Seigneur Jésus Christ
2:B te pardonne, mon fils spirituel N.,
3:C tout ce que devant lui

[K4:10]: Hag. Tafos 134: c. 71 =ALM 3-2: 68:

Εὐχὴ συγχωρητικὴ πρὸς πνευματικὸν υἱόν·
1 Ὁ τοῖς ἁγίοις μαθηταῖς καὶ ἀποστόλοις ἐντειλάμενος
2 "Κύριος" (1)
3 ἀφιέναι τοῖς ἀνθρώποις τὰ παραπτώματα αὐτῶν,
4 καὶ διὰ "τούτων" (2) καὶ ἡμῖν τοῖς ἀναξίοις
5 τὸ τούτων διαδεξαμένοις ἀξίωμα
6 διὰ ἔλεος ἄμετρον τὴν ταύτην ἐξουσίαν δωρησάμενος·
7 αὐτὸς συγχωρήσ⟨η⟩ σοι τέκνον μου ἀγαπητὸν (ὁ δεῖνας)
8 ὅσα ἐν παρόντι βίῳ ἑκουσίως ἢ ἀκουσίως ἐξήμαρτες
9 καὶ ὅσα τοῖς κατὰ καιροὺς σοῦ πνευματικοῖς πατράσιν ἐξομωλογήσω,
10 ἔτι δὲ ὅσα δι' ἀγνοίαν ἢ λήθην εἴασας ἀνομολόγητα,
11 καὶ μηδὲ ἓν τούτων ζητήσει ἀπὸ σοῦ Κύριος ὁ Θεὸς
12 ἐν τῇ φοβερᾷ (ἡμέρᾳ) τῆς κρίσεως
13 ἀλλὰ πάντα συγχωρήσ⟨η⟩ σοι ὡς ἀγαθὸς καὶ φιλάνθρωπος
14 τέκνον μου πνευματικὸν
15 ἐν τῷ νῦν αἰῶνι καὶ ἐν τῷ μέλλοντι. Ἀμήν.
Καὶ ὑπογράφεται αὐτό· Ὁ πνευματικὸς πατὴρ ἐλάχιστος ἱερεύς· τὸ παρόνομα αὐτοῦ. Εἶτα διηλῶν αὐτὸ καὶ ποιεῖ σταυροὺς τρεῖς καὶ ἐπιδίδει αὐτό.

(1) Κύριε ALM.
(2) τοῦτο ALM, *sego radi*: Mosk. Syn. sl. 307 =ALM 3-2: 68.

[K4:11]: Barber. 410 (ancien 234, III.129): f. 162 =ALM 3-2: 70:

Εὐχὴ ὅταν ἀπαίρῃ ἄνθρωπος ἀπὸ τῶν τῆδε·
(γράφει καὶ ταύτην ὁ πνευματικὸς πατὴρ εἰς χάρτην
καὶ βάλλει εἰς τὴν χεῖραν τοῦ τεθνηκότος·
διὰ τὸν φόβον τῶν "τελωνίων" (1)
τοῦ ἀέρος καὶ τοῦ σκότους τοῦ αἰῶνος τούτου)·

1 Ὁ Θεὸς ὁ Πατὴρ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ
2 συγχωρήσ⟨η⟩ σοι πνευματικὸν μου τέκνον (ὁ δεῖνας)
3 ὅσα ἐνώπιον αὐτοῦ

(1) αἰωνίων in ALM: sed ibidem vers. slav.: mytar'stv.

4:D tu as confessé à ma petitesse,
5:C et tout ce que par oubli ou grand nombre
6:D tu n'as pas réussi à manifester à ma nullité:
7:B qu'il te pardonne cela-aussi le Dieu philanthrope
8:F et que dans l'avenir il te fasse comparaître
sans condamnation
devant sont redoutable tribunal.
9:G (Béni) YHWH dans les siècles. Amen.

[K4:12]: Formule pour un mourant (XVI):

Prière de pardon qu'on dit pour un moribond:
1:A (Que) Notre Seigneur et Dieu Jésus Christ
2:A le Fils et Verbe du Père qui est avant le commencement,
3:A qui pour nous les misérables et pour notre salut
4:A à la fin des temps est devenu homme,
5:A et a pris le péché du monde entier,
6:A qui n'est pas venu appeler à la pénitence les justes
mais les pécheurs,
7:A qui à ses saints disciples et apôtres a concédé
le pouvoir de lier et de délier,
8:A et leur a commandé et dit,
9:A et par eux postérieurement aux pasteurs et aux maîtres
10:A jusqu'à nous les misérables et inutiles
11:A en concédant cette grâce par succession des uns aux autres:
12:B qu'il te pardonne, mon fils (N.) dans l'Esprit saint,
13:D dans ce siècle et dans celui à venir,
14:C tous les péchés par toi accumulés
15:C depuis ta naissance jusqu'aujourd'hui pendant toute ta vie,
15:C soit en pensée ou en parole ou en action,
17:C ce que tu as péché par les sens et par la raison,
18:C comme homme que tu es porteur de chair,
19:C la nuit et le jour,
20:C par raisonnement et pensée,
21:C en connaissance et ignorance,
22:C volontairement et involontairement,
23:C à droite et à gauche,
24:C selon nature et contre nature,

4 τῇ ἐμῇ ἐξομωλογήσω ἐλαχιστότητι
5 καὶ ὅσα κατὰ λήθην ἢ διὰ πλῆθους
6 οὐκ ἔφθασας ἐξαγγεῖλαι τῇ ἐμῇ οὐθενότητι·
7 συγχωρήσ⟨η⟩ καὶ ταῦτα φιλάνθρωπος Θεὸς
8 καὶ ἐν τῷ μέλλοντι ἀκατάκριτον σὲ παραστήσ⟨η⟩ ἔμπροσθεν τοῦ φοβεροῦ αὑτοῦ βήματος·
9 ὁ ὢν εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν.

[K4:12]: Paris 1318: f. 113v = ALM 3-2: 68:

Εὐχὴ λεγομένη εἰς ἄνθρωπον ἀποθνήσκοντα συγχωρητική·
1 Ὁ Κύριος καὶ Θεός ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς
2 ὁ Υἱὸς καὶ λόγος τοῦ προανάρχου Πατρός,
3 ὁ δι' ἡμᾶς τοὺς ταπεινοὺς διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν
4 ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν ἐνανθρωπήσας,
5 καὶ παντὸς τοῦ κόσμου ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν,
6 ὁ μὴ ἐλθὼν καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλοὺς εἰς μετάνοιαν,
7 ὁ τοῖς ἁγίοις σου μαθηταῖς καὶ ἀποστόλοις ἐξουσίαν παρασχὼν τοῦ δεσμεῖν καὶ λύειν,
8 καὶ ἐντειλάμενος καὶ εἰπὼν αὐτοῖς
9 καὶ δι' αὐτῶν τοῖς ὕστερον ποιμέσι καὶ διδασκάλοις
10 μέχρι ἡμῶν ταπεινῶν καὶ εὐτελῶν
11 ἀλληλοδιαδόχως τὴν τοιαύτην χάριν παρασχών·
12 αὐτὸς συγχωρήσ⟨η⟩ σοί, ἐν ἁγίῳ Πνεύματι τέκνον μου (ὁ δεῖνας)
13 ἐν τῷ νῦν αἰῶνι καὶ ἐν τῷ μέλλοντι
14 ὅσα σοι ἁμαρτήματα ἐσυνέβησαν
15 ἀπ' αὐτῆς σου τῆς γενήσεως μέχρι τὴν σήμερον ἐν ὅλῃ σου τῇ ζωῇ·
16 ἢ ἐν διανοίᾳ, ἐν λόγῳ καὶ ἐν πράξει,
17 εἴ τι ἐπλημμέλησεν αἰσθητῶς καὶ νοητῶς,
18 ὡς ἄνθρωπος σάρκα φορῶν,
19 ἐν νυκτὶ καὶ ἡμέρᾳ,
20 κατὰ νοῦν καὶ διάνοιαν,
21 ἐν γνώσει τε καὶ ἀγνοίᾳ,
22 ἑκουσίως ἢ ἀκουσίως,
23 δεξιᾷ ἢ ἀριστερᾷ
24 κατὰ φύσιν ἢ παρὰ φύσιν,

25:C depuis longtemps et récemment,
26:C et ce que tu as laissé sans confesser par oubli
ou par honte des hommes,
27:C et également reproché par passion humaine:
28:C que de tout cela aussi
29:B t'accorde la rémission le Seigneur qui aime les âmes
30:D en dans ce siècle et dans celui à venir:
31:D que tu dépasses malgré la difficulté l'agitation
des esprits aériens
32:D et leur vision ténébreuse sans empêchement,
33:E en comparaissant sans condamnation devant le redoutable
et divin trône du Christ notre Seigneur
34:E et étant compté parmi la multitude des sauvés.
35:H Par les intercessions de la très bénie Dame et Mère
de Dieu et toujours vierge Marie,
36:H et des saints glorieux et renommés apôtres.
37 Afin qu'en ceci aussi soit glorifié ton tout saint nom
38 avec le tout saint et bon et vivifiant Esprit
39 maintenant et toujours et dans les siècles des siècles. Amen.

Cette prière porte un ajout (nn. 31-32) qui la transforme en prière des moribonds; dans son ensemble cependant elle est une prière [K4].

[K4:13]: Formule de rémission (XVII s.):

Prière de rémission du patriarche Michel Autorianos:
1:A (Que) Dieu le saint,
2:A qui est la source de la pitié,
3:A et l'abîme de la bonté,
4:A le seul qui a le pouvoir de remettre les péchés
5:A et qui une telle divine grâce
6:A en raison de son grand et ineffable amour pour
les hommes
7:A l'a donné à ses saints disciples et apôtres,
8:A transmettant aussi à nous indignes,
9:A mais qui sommes vraiment leur successeurs, un tel don:
10:B qu'il te pardonne à toi, fils dans l'esprit
de notre médiocrité,
11:C tout ce que dans cette vie tu as péché

25 ἔκπαλαι καὶ νεωστί,
26 καὶ εἴ τι εἴασας ἐνεξαγόρευτον ἀπὸ λήθης ἢ αἰδοῦς
τῶν ἀνθρώπων,
27 ἴσως ἀπὸ ἐμπαθείας τῶν ἀνθρώπων ὑφορώμενος,
28 καὶ τούτων
29 τὴν συγχώρησιν ὁ φιλόψυχος παράσχοι σοι Κύριος
30 καὶ ἐν τῷ νῦν αἰῶνι καὶ ἐν τῷ μέλλοντι,
31 οὐκ ἀκωλύτως ἀερίων πνευμάτων τὴν ζάλην
32 καὶ τὴν ζοφώδην τούτων ὄψιν ἀπαρενοχλήτως παρέλθοις,
33 τῷ φοβερῷ θρόνῳ καὶ θείῳ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Χριστοῦ
ἀκατακρίτως παραστησάμενος,
34 καὶ τῷ πλήθει συναριθμηθεὶς τῶν σωζομένων.
35 Πρεσβείαις τῆς ὑπερευλογημένης δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου
καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας,
36 (καὶ) τῶν ἁγίων ἐνδόξων καὶ πανευφήμων ἀποστόλων.
37 Ἵνα καὶ ἐν τούτῳ δοξάζεται σου τὸ πανάγιον ὄνομα
38 σὺν τῷ παναγίῳ καὶ ἀγαθῷ καὶ ζωοποιῷ σου Πνεύματι,
39 νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

[K4:13]: Mosk. Synod. 492: f. 650 = ALM 3-2: 75:

Τοῦ πατριάρχου Αὐτωριάνου κὺρ Μιχαὴλ ἀφέσιμον πρός τινα·
1 Ὁ Θεὸς ὁ ἅγιος
2 τοῦ ἐλέους πηγὴ
3 καὶ τῆς ἀγαθότητος ἄβυσσος,
4 ὁ μόνος ἔχων ἐξουσίαν ἀφιέναι ἁμαρτίας,
5 καὶ τὴν τοιαύτην θεοπρεπῆ χάριν
6 διὰ πολλὴν τὴν πρὸς τοὺς ἀνθρώπους ἀγάπην καὶ ἄφατον
7 χαρισάμενος τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ μαθηταῖς καὶ ἀποστόλοις
8 καὶ διαβιβάσας οὕτω καὶ εἰς ἡμᾶς τοὺς εἰ καὶ οὐκ ἀξίους
9 ἀλλ' οὖν διαδόχους ἐκείνων τὴν τηλικαύτην δωρεάν·
10 συγχωρή⟨η⟩ τῷ κατὰ πνεῦμα υἱῷ τῆς ἐμῆς μετριώτητος
11 πάντα τὰ ἐν τῷ βίῳ τούτῳ πλημμεληθέντα σοι

12:C en parole et en oeuvre,
13:C par raison et pensée,
14:D tout ce que tu as réussi à confesser aux pères
spirituels dépositaires de tes pensées,
15:C et tout ce que par oubli ou par autre raison est resté
non confessé:
16:C comme la pudeur ou la honte d'un coeur brisé
17:C qui surviennent à beaucoup de pécheurs de nobles
sentiments
18:C et qui reçoivent de la part de Dieu,
19:C en raison de sa bonté ineffable et de spéciale opération,
20:C d'avoir confiance dans la philanthropie de celui
21:A qui a accueilli la pénitence et les larmes d'Ezéchias
pour la fin de sa vie,
22:A et le retournement dans son lit vers lui
23:A et la confession dans une âme contrite,
24:F et qu'il te fasse digne de la part et du séjour avec ses élus.
25:H Par les prières de la toute sainte Mère de Dieu
et de tous les Saints. Amen.

[K4:14]: Formule de pardon (XVII s.):

Prière de pardon que dit le père spirituel
après la confession:
1:A (Que) Dieu le grand et redoutable et glorieux,
2:A le magnanime et le très compatissant,
3:A qui par sa philanthropie et bonté
4:A accepte en toute miséricorde le repentir
de ceux qui en vérité se convertissent vers lui
5:A qui a fait grâce au roi David de la rémission de ses
péchés par l'intermédiaire du prophète Nathan,
6:A qui a accepté la confession de Manassé,
7:A qui par sa grande bonté a envoyé
8:A son Fils unique notre Seigneur et Dieu Jésus Christ,
9:A comme réalisateur de notre salut,
10:A qui a fait don à ses saints disciples et apôtres
du pouvoir

12 κατὰ λόγον ἢ ἔργον,
13 νοῦν τε καὶ διάνοιαν·
14 ὅσα τε τοῖς ἀναδόχοις τῶν λογισμῶν σου πνευματικοῖς πατράσιν ἐξαγορεύσασθαι ἔφθασας·
15 καὶ ὅσα κατὰ λήθην ἢ τυχὸν καὶ ἀνεξαγόρευτα μεμενήκασιν·
16 ὡς τῆς αἰδοῦς καὶ τῆς αἰσχύνης ἀπὸ συντριβῆς καρδίας
17 πολλοῖς ἐγγινομένης τοῖς τῶν ἁμαρτανόντων εὐγνώμοσι
18 καὶ δεχομένοις παρὰ Θεοῦ
19 διὰ τὴν ἄφατον αὐτοῦ ἀγαθότητα καὶ τὴν τοιαύτην κατὰ νῦν ἐργασίαν,
20 ὡς τε θαρρήκαμεν εἰς τὴν φιλανθρωπίαν αὐτοῦ
21 τοῦ δεξαμένου καὶ Ἐζεκίου τὴν περὶ τῷ τέλει τοῦ βίου μετάνοιαν καὶ τὰ δάκρυα
22 καὶ τὴν ἐπὶ κλίνης πρὸς αὐτὸν ἐπιστροφὴν
23 καὶ ἐξομολόγησιν ἐν συντετριμμένῃ ψυχῇ·
24 καὶ ἀξιώσ⟨ῃ⟩ τῆς μετὰ τῶν ἐλεκτῶν αὐτοῦ μερίδος καὶ στάσεως·
25 Εὐχαῖς τῆς παναγίας Θεοτόκου καὶ πάντων τῶν ἁγίων. Ἀμήν.

[K4:14]: Hag. Tafos 602 =ALM 3-2: 49:

Εὐχὴ συγχωρητικὴ λεγομένη παρὰ πνευματικοῦ πατρὸς μετὰ τὴν ἐξομολόγησιν·
1 Ὁ Θεὸς ὁ μέγας καὶ φοβερὸς καὶ ἔνδοξος,
2 ὁ μακρόθυμος καὶ πολυέλεος,
3 ὁ διὰ αὐτοῦ φιλανθρωπίας καὶ ἀγαθότητος
4 δεχόμενος τὴν μετάνοιαν τῶν ἐν ἀληθείᾳ μετανοούντων πρὸς αὐτὸν ἐν πάσῃ εὐσπλαγχνίᾳ,
5 ὁ χαρισάμενος Δαβὶδ τῷ βασιλεῖ τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν αὐτοῦ διὰ Νάθαν τοῦ προφήτου,
6 ὁ δεξάμενος τὴν ἐξαγόρευσιν τοῦ Μανασσῆ,
7 ὁ διὰ τὴν πολλὴν αὐτοῦ ἀγαθότητα ἐξαποστεῖλας
8 τὸν μονογενῆ Υἱὸν αὐτοῦ τὸν Κύριον καὶ Θεὸν ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν,
9 πραγματευόμενο⟨ν⟩ τὴν ἡμῶν σωτηρίαν,
10 ὁ δωρησάμενος ἐξουσίαν τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ μαθηταῖς καὶ ἀποστόλοις·

11:A de lier et de délier sur la terre les péchés
des repentants,
12:A le même qui a donné cette grâce et pouvoir
13:A aux successeurs et héritiers
14:A de ces saints disciples et apôtres:
15:A aux évêques et aux prêtres jusqu'à la fin, disant:
16:A "Voilà, je suis avec vous jusqu'à la fin des siècles:
17:A que lui-même en raison de sa miséricorde
18:B t'accorde à toi aussi, mon fils spirituel,
19:D par le moyen de mon indignité,
20:C l'absolution, la rémission et le pardon de tes péchés
21:C que, vaincu comme homme que tu es, as fait
contre la loi et à côté de la loi,
22:C en parole et action,
23:C en science ou ignorance,
24:C par la raison et l'intelligence,
25:D et tout ce que tu as manifesté à mon indignité,
26:D mais aussi tout ce que tu as manifesté dans
d'autres occasions
27:D à d'autres pères spirituels avant moi et tout simplement
à tous:
28:B que te fasse don de la rémission de tout ce que tu
as péché
29:A le Seigneur tout bon et compatissant et philanthrope,
30:F et qu'il te montre digne de te trouver à sa droite
31:F et de la splendeur de son règne éternel.
32:H Par les intercessions de notre toute pure Dame et Mère
de Dieu.

[K4:15]: Formule de pardon (XIV s.):

1 Maître tout compatissant Seigneur Jésus Christ:
2:A (Que) Notre Dieu,
3:A qui au coryphée des apôtres Pierre a ordonné et dit:

11 τοῦ δεσμεῖν καὶ λύειν ἐπὶ γῆς τὰ ἁμαρτήματα
τῶν μετανοούντων·
12 ὃς καὶ ἐχαρίσατο τὴν αὐτὴν χάριν καὶ ἐξουσίαν
13 τοῖς διαδόχοις καὶ κληρονόμοις
14 τῶν τοιούτων ἁγίων μαθητῶν καὶ ἀποστόλων·
15 ἀρχιερεῦσι τε καὶ ἱερεῦσι μέχρι τῆς συντελείας λέγων·
16 Ἰδοῦ ἐγὼ μεθ' ἡμῶν εἰμι ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος·
17 αὐτὸς διὰ τῆς αὐτοῦ εὐσπλαγχνίας
18 βραβεύσῃ καὶ σέ, τὸ πνευματικόν μου τέκνον,
19 διὰ τῆς ἐμῆς ἀναξιότητος,
20 τὴν λύσιν, τὴν ἄφεσιν καὶ συγχώρησιν τῶν ἁμαρτιῶν σου,
21 ὧν ἡττηθεὶς ὡς ἄνθρωπος ἔπραξας ἀνόμως καὶ παρανόμως,
22 ἐν λόγῳ καὶ ἔργῳ,
23 ἐν γνώσει καὶ ἀγνοίᾳ,
24 κατὰ νοῦν καὶ κατὰ διάνοιαν,
25 καὶ ὅσα τῇ ἐμῇ ἐξωμολογήσω ἀναξιότητι,
26 ἀλλὰ δὴ καὶ ὅσα ἐξωμολογήσω κατὰ διαφόρους καιροὺς
27 πρὸ ἐμοῦ πνευματικοῖς πατράσι καὶ πᾶσιν ἁπλῶς·
28 δωρήσ⟨ῃ⟩ σοι τὴν ἄφεσιν τῶν ἡμαρτημένων ἐν σοὶ
29 ὁ πανάγαθος καὶ ἐλεήμων καὶ φιλάνθρωπος Κύριος
30 καὶ ἄξιον ἀναδείξ⟨ῃ⟩ σὲ τῆς ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ παραστάσεως
31 καὶ λαμπρότητος καὶ τῆς αἰωνίου βασιλείας αὐτοῦ.
32 Πρεσβείαις τῆς πανυπεράγνου δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου.

[K4:15]: Paris 217: f. 189 =ALM 3-2: 82:

1 Δέσποτα πολυέλεε Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ (1)·
2 Ὁ Θεὸς ἡμῶν,
3 ὁ τῷ κορυφαίῳ τῶν ἀποστόλων Πέτρῳ ἐντειλάμενος καὶ
εἰπών·

(1) sic ALM; il aurait été mieux:
Ὁ Δεσπότης πολυέλεος Κύριος Ἰησοῦς Χριστός.

4:A "Tout ce que tu délieras sur la terre
5:A sera délie dans le ciel", et:
6:A "A qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis",
7:A et par eux à nous aussi à conféré une telle grâce:
8:A que notre Seigneur Jésus Christ
9:B te pardonne à toi, mon fils dans le saint Esprit
hiéromoine seigneur N.
10:C tout ce qui sera arrivé
11:C depuis ta naissance jusqu'au jour présent:
12:C choses petites et grandes,
13:C depuis longtemps et récemment,
14:D si quelque chose tu as laissé sans confesser
15:D par oubli ou par honte des hommes,
16:D en prévoyant le reproche également:
17:B que te concède l'amnistie de tout ceci
18:A le Seigneur aimant les âmes.
19:H Par les prières et les intercessions de notre toute bénie
Dame la Mère de Dieu et toujours vierge Marie,
20:H des nos pères vénérables et porteurs de Dieu
21:H et de tous les Saints, Amen.

FORMULES ANOMALES

A): Formules [K4] qui changent le temps et le mode du verbe.

Dans [K4:16] et [K4:17] on passe du souhait du pardon (aoriste du subjonctif) συγχωρήσῃ des formules précédentes à la déclaration du pardon comme de fait accordé (présent de l'indicatif) au moins

4 Ὅσα ἂν λύσῃς ἐπὶ τῆς γῆς
5 ἔσται λελυμένα καὶ ἐν τῷ οὐρανῷ, καί·
6 Ἄν τινων ἀφῆτε τὰς ἁμαρτίας αὐτων· ἀφίενται αὐτοῖς,
7 καὶ δι' αὐτῶν καὶ εἰς ἡμᾶς τὴν τοιαύτην ἀπονείμας χάριτα·
8 ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς
9 συγχωρήσῃ (2) σοι, τέκνον μου ἐν ἁγίῳ Πνεύματι ἱερομονάχῳ κύρῳ (ὁ δεῖνας)
10 ὅσα συνέβη
11 ἐξ αὐτῆς σου γεννήσεως μέχρι καὶ τῆς σήμερον·
12 μικρά τε καὶ μεγάλα,
13 ἔκπαλαι καὶ νεωστὶ
14 εἴ τινα εἴασας ἀνεξαγορεύτως
15 ἢ ἀπὸ λήθης καὶ ἐντροπῆς τῶν ἀνθρώπων,
16 ἴσως ὑφορωμένου μέμψιν
17 καὶ τούτων τὴν ἀμνηστείαν
18 φιλόψυχος παράσχῃ σοι Κύριος·
19 εὐχαῖς καὶ πρεσβείαις τῆς ὑπερευλογημένης δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας,
20 τῶν ὁσίων καὶ θεοφόρων πατέρων ἡμῶν
21 καὶ πάντων τῶν ἁγίων. Ἀμήν.

(2) συγχωρήσει ALM.

qu'à la place de l'indicatif συγχωρεῖ ne faille pas lire un peu probable optatif συγχωροῖ. Dans [K4:18] [K4:19] [K4:20] l'aoriste du subjonctif συγχωρήσῃ, est remplacé, par erreur du copiste pensons-nous, par l'aoriste de l'infinitif συγχωρῆσαι, (ou par l'aoriste de l'optatif συγχωρήσαι) ce qui rend difficile la compréhension de la prière. Dans [K4:21] le verbe passe à l'impératif et la formule devient une vraie prière adressée au Christ; on aurait pu la placer dans la catégorie [K3], mais il est évident qu'il s'agit d'une formule d'absolution indirecte du type [K4] manipulée.

[K4:16]: Formule de rémission (XVI s.):

Autre prière (de rémission pour la confession):
1:A (Que) Le Dieu éternel
2:A et roi de toute créature,
3:A source de la pitié,
4:A mer de la bonté,
5:A qui par le prophète Nathan a concédé au prophète et roi David
6:A le pardon de son péché,
7:A qu'il avouait et disait: "J'ai péché contre mon Seigneur",
8:A qui à ses saints disciples et apôtres disait:
9:A "Tout ce que vous délierez sur la terre
10:A sera délié dans le ciel,
11:A et tout ce que vous lierez sur la terre,
12:A sera lié dans le ciel",
13:A et qui la grâce à eux accordée la transmet à nous aussi:
14:A que celui-ci maintenant
15:B pardonne à toi N. son serviteur,
16:D par moi, pécheur et père spirituel,
17:C tout ce que depuis ta jeunesse jusqu'à maintenant en tant qu'homme as tu péché
18:C en esprit et parole et pensée,
19:C volontairement ou involontairement,
20:D et qu'à moi indigne tu as avoué
21:D devant le Seigneur philanthrope et tout miséricordieux,
22:D mais aussi ( ) ce dont par oubli tu ne te rappelles pas en tant qu'homme,
23:D ou de n'importe quelle autre manière:
24:C te pardonne à toi son serviteur N. que voici
25:A le Seigneur Dieu:
26:B et tu seras délié,
27:E dans ce siècle et dans celui à venir
28:F protégé,
29:F non attaqué par les puissances adverses du prince des ténèbres.
30:G Par la grâce de la Trinité toute-puissante, toute sainte et principe de la vie,
31:F maintenant et toujours et dans les siècles des siècles. Amen.

[K4:16]: Vatic. 850: 240v =ALM 3-2: 48:

Εὐχὴ ἑτέρα εἰς τὴν αὐτὴν ὑπόθεσιν (εἰς ἐξομολόγησιν ἀφέσιμος)·

1 Ὁ Θεὸς ὁ αἰώνιος
2 καὶ βασιλεὺς πάσης κτίσεως,
3 ἡ τοῦ ἔλεους πηγή,
4 τὸ τῆς ἀγαθότητος πέλαγος,
5 ὁ διὰ τοῦ προφήτου Νάθαν παρασχὼν προφήτῃ καὶ βασιλεῖ Δαβὶδ
6 τὴν συγχώρησιν τοῦ ἰδίου ἁμαρτήματος
7 ἐξομολογησαμένῳ καὶ εἰπόντι· Ἡμάρτηκα τῷ Κυρίῳ μου,
8 ὁ τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ μαθηταῖς καὶ ἀποστόλοις εἰπών·
9 Ὅσα ἂν λύσητε ἐπὶ τῆς γῆς
10 ἔσται λελυμένα ἐν τῷ οὐρανῷ,
11 Καὶ ὅσα δύσητε ἐπὶ τῆς γῆς
12 ἔσται δεδεμένα ἐν τῷ οὐρανῷ,
13 καὶ ὁ τὴν αὐτοῖς δωρηθεῖσαν χάριν παρ' αὐτοῦ διαβιβὰς καὶ ἐφ' ἡμᾶς·
14 αὐτὸς καὶ νῦν
15 συγχωρεῖ (συγχωροῖ) σοι τῷ δούλῳ αὐτοῦ (ὁ δεῖνας)
16 δι' ἐμοῦ τοῦ ἁμαρτωλοῦ καὶ πνευματικοῦ πατρὸς
17 ὅσα καὶ οἷα ἐκ νεότητος σου καὶ περὶ τοῦ νῦν ὡς ἄνθρωπος ἥμαρτες
18 κατὰ νοῦν καὶ λόγον καὶ διάνοιαν,
19 ἑκουσίως τε καὶ ἀκουσίως,
20 καὶ ἐμοὶ τῷ ἀναξίῳ ἐξομολογήσω
21 ἐνώπιον τοῦ φιλανρώπου πανοικτήρμονος "Κυρίου" (1),
22 ἀλλὰ καὶ εὔπνος κατὰ λήθην οὐκ ἐμνήσθης ὡς ἄνθρωπος,
23 εἴτε ἄλλως πως·
24 συγχωρεῖ (συγχωροῖ) σοι τῷ δούλῳ (ὁ δεῖνας) τούτῳ
25 ὁ Κύριος ὁ Θεός·
26 καὶ ἔσῃ λελυμένος
27 καὶ ἐν τῷ νῦν αἰῶνι καὶ ἐν τῷ μέλλοντι
28 δια⟨φ⟩υλαττόμενος (2),
29 ἀνεπηρεατὸς καὶ ἐκ πασῶν τῶν ἐναντίων δυνάμεων τοῦ ἄρχοντος τοῦ σκότους.
30 Χάριτι τῆς πανδυνάμου παναγίας καὶ ζωαρχικῆς Τριάδος,
31 νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

(1) ἱερέως in ms, cf. ALM.
(2) διαλυλαττόμενος ALM.

[K4:17]: Formule de rémission (XVII s.):

Autre formule de rémission du patriarche de Nicée Germain
1:A (Que) Le Père des miséricordes et le Dieu de la pitié,
2:A qui ne veut pas la mort du pécheur
3:A mais qu'il se convertisse et vive
4:A et qui offre l'opportunité de la prière en vue du salut:
5:A celui-même qui avec complaisance va à la rencontre,
fils, de ta supplication de foi,
6:A et néglige les fautes propres à la nature humaine:
7:B il te pardonne
8:D par notre intermédiaire
9:C tout péché fait par toi depuis ton premier âge
jusqu'à l'état présent:
10:C par action et parole et pensée,
11:C en connaissance ou ignorance,
12:D et ce dont certainement tu as fait confession aux pères
spirituels
13:D et (pour lequel) selon tes forces tu as pratiqué
l'abstinence:
14:F aie donc confiance qu'ils ne seront plus un empêchement
15:F tes péchés précédents ⟨...⟩
16:F (mais) que tu seras fait digne de la part des sauvés
17:F par la philanthropie de Dieu.
18:H Par les intercessions de la Mère de Dieu.

[K4:18]: Formule pour la confession (XV s.):

Autre prière pour la confession:
1 Le Dieu saint,
2 source intarissable de pitié,
3 mer sans mesure de bonté,
4 abîme insondable de philanthropie,
5 qui est venu inviter à la pénitence non pas les justes
mais les pécheurs,
6 qui a conféré à ses saints disciples le don du saint
Esprit:

[K4:17] Athenes 284: f. 43 =ALM 3-2: 76:

(Ἕτερον) ἀφέσιμον τοῦ κυρίου Γερμανοῦ
τοῦ ἐν Νικαίᾳ πατριάρχου
1 Τῶν οἰκτιρμῶν Πατὴρ καὶ τοῦ ἐλέους Θεός,
2 ὁ μὴ θέλων τὸν θάνατον τοῦ ἁμαρτωλοῦ
3 ὡς ἐπιστρέψαι καὶ ζῆν αὐτόν,
4 καὶ πρὸς σωτηρίαν αἰτήματος παρεχόμενος·
5 αὐτὸς καὶ τὴν σὴν ἐκ πίστεως αἴτησιν, τέκνον,
ἀσμένως τε προσηκάμενος
6 καὶ παραβλέψας τὰ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως παραπτώματα
7 συγχωρεῖ (συγχωροῖ) σοι
8 διὰ ἡμῶν
9 πᾶν ἁμάρτημα ἐκ πρώτης ἡλικίας καὶ μέχρι δεῦρο σοι
καταστάσεως πεπραγμένον (1)·
10 ἐν ἔργῳ καὶ λόγῳ (καὶ) διανοίᾳ,
11 κατὰ γνῶσιν ἢ ἄγνοιαν,
12 ὧ δῆλον· ὅτι καὶ τὴν ἐξαγόρευσιν ἐποίησας πατράσι
πνευματικοῖς
13 καὶ τὴν ἀποχὴν ὡς δύναμις ἐπεισώδωσας·
14 ἔσο οὖν πεποιθῶς ὡς οὐκ ἔτι ἐμποδὼν γένονται σοι
15 τὰ πρῶτα ἡμαρτημένα παρὰ σοῦ ἱκανά (2)
16 (καὶ) τῆς τῶν σωζομένων μερίδος καταξιωθῆναι
17 διὰ φιλανθρωπίαν Θεῷ.
18 Πρεσβείαις τῆς Θεοτόκου.

(1) πεπραγμένων ALM.
(2) ἱκανά lect. probabil. juxta ALM.

[K4:18]: Vatic. 640: f. 183v =ALM 3-2: 48:

Εὐχὴ ἑτέρα εἰς ἐξομολόγησιν·
1 Ὁ Θεὸς ὁ ἅγιος,
2 ἡ τοῦ ἐλέους πηγὴ ἡ ἀέναος,
3 τὸ τῆς ἀγαθότητος ἀμέτρηρον πέλαγος,
4 ἡ τῆς φιλανθρωπίας ἀνεξιχνίαστος ἄβυσσος,
5 ὁ ἐλθὼν καλέσαι μὴ δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλοὺς
εἰς μετάνοιαν
6 καὶ τὴν τοῦ παναγίου Πνεύματος δωρεὰν τοῖς ἁγίοις
αὐτοῦ μαθηταῖς παρεχόμενος

7 de lier et de délier les péchés des hommes,
8 et de cette grâce à nous aussi par participation
il a fait don:
9 de te pardonner à toi, fils de notre bassesse
selon l'esprit,
10 de tout ce que tu as péché pendant toute ta vie
depuis l'enfance jusqu'à maintenant,
11 soit en connaissance, soit par ignorance,
12 en esprit et en pensée;
13 et que le jour redoutable du jugement
14 (il te fasse digne) d'être à sa droite
15 avec tous (les Saints) qui depuis toujours...
(texte incomplet)

[K4:19]: Formule de rémission (XVI s.):

Prière de pardon pour un fils spirituel
1 Le Dieu saint,
2 source de pitié,
3 mer sans mesure de bonté,
4 abîme insondable de philanthropie,
5 qui à ses saints disciples et apôtres
6 a concédé le pouvoir de remettre les péchés
7 et par eux à nous aussi a transmis un si grand don
8 dans ses infinis et insondables jugements:
9 de te pardonner à toi, mon fils spirituel N.,
10 tout ce qu'en tant qu'homme tu as commis comme fautes:
11 tout ce que tu as avoué à ma bassesse
12 et tout ce que (tu as avoué) à tes autres pères
spirituels
13 et tout ce que par oubli ou ignorance tu as laissé
sans exprimer:
14 de te pardonner cela aussi.([17])
15 Par les intercessions de la salvatrice du monde
la Mère de Dieu et toujours vierge Marie,

([17]) Nous avons inverti l'ordre des paragraphes 14-15 présenté par ALM.

7 τοῦ δεσμεῖν καὶ λύειν τὰ ἀνθρώπινα ἁμαρτήματα,
8 ταύτην δὲ τὴν χάριν κατὰ μέθεξιν καὶ ἡμῖν δωρησάμενος·
9 συγχωρήσαι σοι τῷ κατὰ πνεῦμα τέκνῳ τῆς ἡμῶν ταπεινότητος
10 ὅσα σου διὰ πάσης τῆς ζωῆς ἀπὸ βρέφους ἕως ἄρτι ἐφήμαρτες,
11 εἴτε ἐν γνώσει εἴτε ἐν ἀγνοίᾳ,
12 καὶ κατὰ νοῦν καὶ διάνοιαν,
13 καὶ ἐν τῇ φοβερᾷ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως
14 τῆς εἰς δεξιῶν αὐτοῦ παραστάσεως
15 μετὰ πάντων (τῶν ἁγίων) τῶν ἀπ' αἰῶνος...

[K4:19]: Pantel. 136: f. 250v =ALM 3-2: 48:

Εὐχὴ συγχωρητικὴ εἰς πνευματικὸν τέκνον·
1 Ὁ Θεὸς ὁ ἅγιος,
2 ἡ τοῦ ἐλέους πηγὴ,
3 τὸ τῆς ἀγαθότητος πέλαγος,
4 ἡ τῆς φιλανθρωπίας ἀνεξιχνίαστος ἄβυσσος,
5 ὁ τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ μαθηταῖς καὶ ἀποστόλοις
6 τοῦ ἀφιέναι ἁμαρτίας χαρισάμενος ἐξουσίαν
7 καὶ δι' αὐτῶν καὶ εἰς ἡμᾶς διαβιβάσας τὴν τοιαύτην μεγάλην δωρεὰν
8 ἀπείροις καὶ ἀνεξιχνιάστοις αὐτοῦ δικαιώσεσι:
9 συγχωρήσαι σοι τῷ πνευματικῷ μου τέκνῳ (ὁ δεῖνας)
10 πάντα τὰ ὡς ἀνθρώπῳ πλημμεληθέντα σοι
11 ὅσα τε τῇ ἐμῇ ταπεινότητι ἐξωμολογήσω,
12 ὅσα τοῖς πνευματικοῖς σου λοιποῖς πατράσι,
13 καὶ ὅσα κατὰ λήθην ἢ ἄγνοιαν ἀνέκφορα εἴασας·
14 συγχωρήσαι σοι καὶ ταῦτα.
15 Ταῖς πρεσβείαις τῆς κοσμοσωτείρας Θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας,

16 des Anges voyant Dieu,
17 des saints glorieux et renommés Apôtres
18 et de tous les Saints. Amen.

[K4:20]: après [K3:1]: Formule de rémission (XV s.):

Prière de rémission du père spirituel:
1:A (Que) La tout grande bonté qui lui est propre
2:A et la vivifiante sagesse de Dieu le Père,
3:A notre Seigneur Jésus Christ
4:A vrai Dieu,
5:A qui à ses saints disciples et apôtres
6:A a fait grâce du pouvoir de lier et délier
7:A les péchés commis par les hommes
8:A et par eux une telle grâce par participation
9:A l'a transmis aussi à nous pécheurs:
10:B te pardonne à toi N. notre fils spirituel
11:C ce que de mauvais dans la vie présente
tu as pensé et fait.

[K4:21]: Prière de pardon:

Autre prière du Chrysostome.
Prions le Seigneur.
1:A Maître Seigneur Jésus Christ (qui es) notre Dieu,
2:A qui a pardonné par le prophète Nathan
3:A à l'ancêtre de Dieu David les fautes
qu'il avait commis
4:A en lui disant: "Le Seigneur a enlevé ton péché
5:A pour avoir dit: J'ai péché envers le Seigneur",
6:A qui a compati Pierre qui pleurait amèrement
et avouait son reniement
7:A et as accepté ses larmes,
8:A et qui as accueilli la pécheresse qui versait
des chaudes larmes

16 τῶν θεοειδῶν ἀγγέλων,
17 τῶν ἁγίων ἐνδόξων καὶ πανευφήμων ἀποστόλων
18 καὶ πάντων τῶν ἁγίων. Ἀμήν.

[K4:20]: Sinai 980: f. 62v (statim post [K3:1]) (DMI 427)

Εὐχὴ ἀφέσιμος πατρὸς πνευματικοῦ·
1 Ἡ πανάγαθος αὐταγαθότης (1)
2 καὶ ζωοπάροχος σοφία τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρός·
3 ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ
4 ὁ ἀληθινὸς Θεὸς,
5 ὁ τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ μαθηταῖς καὶ ἀποστόλοις
6 τὴν ἐξουσίαν χαρισάμενος τοῦ δεσμεῖν καὶ λύειν
7 τὰ τοῖς ἀνθρώποις ἡμαρτημένα
8 καὶ δι' αὐτῶν τὴν τοιαύτην χάριν κατὰ μέθεξιν
9 καὶ εἰς ἡμᾶς τοὺς ἁμαρτωλοὺς διαβιβάσας·
10 συγχωρῆσαι σοι τῷ πνευματικῷ ἡμῶν "τέκνῳ" (2) ὁ δ.
11 τὰ ἐν τῷ παρόντι βίῳ σοὶ κακῶς λογισθέντα (3)
καὶ πραχθέντα.

(1) ἀνταγαθότης DMI.
(2) τέκνον in ms.
(3) λεχθέντα ad ms in marg.

[K4:21]: Codices Thuani =GOA 538

Εὐχὴ ἑτέρα τοῦ Χρυσοστόμου·
Τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.
1 Δέσποτα Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ ὁ Θεὸς ἡμῶν,
2 ὁ συγχωρήσας διὰ Νάθαν τοῦ προφήτου
3 τῷ θεοπατόρι Δαβὶδ τὰ πλημμελήματα αὐτου ἅτινα εἰργάσατο,
4 καὶ εἰπὼν αὐτῷ· Ὁ Κύριος ἀφείλετο τὸ ἁμάρτημά σου,
5 διὰ τὸ εἰπεῖν· Ἡμάρτηκα τῷ Κυρίῳ,
6 ὁ τῷ Πέτρῳ τὴν ἄρνησιν κλαύσαντι πικρῶς καὶ
ἐξομολογουμένῳ συμπαθήσας
7 καὶ προσδεξάμενος τὰ αὐτοῦ δάκρυα,
8 ὁ καὶ τὴν πόρνην δακρύσασαν θερμῶς

9:A et baignait tes purs pieds
10:A et avec les cheveux les essuyait,
11:A et lui as dit: "Femme, te sont remis les péchés",
12:A qui à Manassé qui se repentait en Babylone
13:A et qui en figure d'animal de bronze te confessait
14:A l'as rétablis comme roi en Sion,
15:A qui au prodigue qui avait dissipé tout son avoir
avec les pécheresses,
16:A et qui était rationné dans la nourriture due aux porcs
17:A dès qu'il a fait retour l'as reçu de bonne manière
18:A en sacrifiant le veau gras
19:A et l'embrassant
20:A et en mettant l'anneau à son doigt,
21:A qui ayant accepté la pénitence et l'humilité
du publicain
22:A bien au dessus du pharisien vantard
23:A et l'as justifié par la parole,
24:A qui as accepté la pénitence du larron sur la croix,
25:A qui as dit:
26:A "Avouez mutuellement vos péchés les uns aux autres",
27:A toi, qui comme tu as dit, es fidèle et juste
28:A pour tout nous remettre
29:A et nous purifier de toute souillure de la chair
et de l'esprit:
30:A toi, Seigneur tout bon et très compatissant,
31:B pardonne
32:C tout ce que devant toi
32:D a confessé à ma petitesse
33:D avec un coeur contrit mon fils spirituel N.
34:E dans le siècle présent et dans celui à venir,
35:F et rends-le digne de comparaître sans condamnation
devant toi.
36:G Béni YHWH dans les siècles. Amen.

B): Autres formules:

[K4:22]: Formule universelle (XVII s.):

1 Que le Dieu tout-puissant ait pitié de toi,
2 que le Seigneur remette toutes tes dettes,

9 καὶ καταβρέξασαν τοὺς ἀχράντους σου πόδας
10 καὶ ταῖς θριξὶν αὐτῆς ἐκμάξασαν προσδεξάμενος
11 καὶ εἰπὼν αὐτῇ· Γύναι ἀφέωνταί σου αἱ ἁμαρτίαι,
12 ὁ τὸν Μανασσῆ μετανοήσαντα ἐν Βαβυλῶνι
13 καὶ ἐν χαλκῷ ζῳδίῳ ἐξομολογούμενόν σοι
14 ἐν τῇ Σιὼν πάλιν βασιλέα κατέστησας,
15 ὁ τὸν ἄσωτον καταδαπανήσαντα πᾶσαν αὐτοῦ τὴν οὐσίαν μετὰ πορνῶν
16 καὶ δίκην τροφὴν χοίρων διαιτώμενον
17 ὑποστρέφοντα καλῶς ὑπεδείξω
18 θύσας τὸν μόσχον τὸν σιτευτὸν
19 καὶ καταφιλήσας αὐτὸν
20 δακτιλίδιον τῇ χειρὶ ἐπιβάλλων,
21 ὁ τοῦ τελώνου τὴν μετάνοιαν καὶ τὴν ταπείνωσιν
22 ὑπὲρ τοῦ μεγαλαύχου φαρισαίου ἀναδεξάμενος
23 καὶ δικαιώσας ρήματι,
24 ὁ καὶ τοῦ ληστοῦ τὴν μετάνοιαν ἐπὶ τοῦ σταυροῦ δεξάμενος,
25 ὁ εἰπών·
26 Ἐξομολογεῖσθε ἀλλήλοις τὰ παραπτώματα ὑμῶν ἀμφοτέροθεν·
27 καθῶς ἐκάλεσας πιστὸς ὑπάρχεις καὶ δίκαιος
28 ἵνα ἀφήσῃς ἡμῖν πάντα
29 καὶ καθαρίσῃς ἡμᾶς ἀπὸ παντὸς μολυσμοῦ σαρκὸς καὶ πνεύματος·
30 σὺ Κύριε πανάγαθε καὶ πολυέλεε·
31 συγχώρησον
32 πάντα ὅσα ἐνώπιον σου
33 τῇ ἐμῇ ἐλαχιστότητι ἐξομολογησάτο
34 μετὰ συντετριμμένης καρδίας τὸ πνευματικόν μου τεκνον ὁ δεῖνα
35 καὶ ἐν τῷ νῦν αἰῶνι καὶ ἐν τῶ μέλλοντι
36 καὶ ἀκατάκριτον αὐτὸν ἔμπροσθέν σου παρασταθῆναι καταξίωσον·
37 ὁ ὢν εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν.

[K4:22]: Barber. 571 (anc. 87): f. 18 (I post conf.) =ALM 3-1: 81

1 Ἐλεήσ⟨ῃ⟩ ⟨σε⟩ ὁ παντοδύναμος Θεὸς
2 καὶ ἀφήσ⟨ῃ⟩ σοι Κύριος πάντα τὰ ὀφειλήματά σου

3 les passées, les présentes et les futures,
4 que le Seigneur te délivre de tout mal,
5 que Dieu te sauve,
6 qu'il t'affermisse en toute bonne oeuvre,
7 que le Seigneur Jésus te fasse digne de la vie éternelle.

[K4:23]: Souhait de pardon après une formule de confession générale(18) (XVI s.):

1 Que le Seigneur tout-puissant ait miséricorde de toi
2 et qu'il t'accorde la rémission de tous tes péchés,
3 te délivre de tout mal,
4 (te) sauve,
5 et (t') affermisse en toute bonne oeuvre,
6 et te fasse digne de la vie éternelle. Amen.

[K5]: FORMULES MIXTES: SOUHAIT DU PARDON DIVIN comme [K4], PLUS ABSOLUTION DIRECTE DE LA PART DU CONFESSEUR (DES CENSURES ET) DES PÉCHÉS

Ces doubles (ou triples) prières semblent dériver du type [K4], auquel on aurait ajouté une formule juridique, où le prêtre à la première personne pardonne ou absout des péchés; cette absolution peut être précédée par celle des censures qui auraient pu empêcher la réception du sacrement.

La plupart des mss qui rapportent ces textes semblent provenir de l'Italie Méridionale; deux d'entre eux, le Vatican 2111 (XIV s.) et

(18) Nous pensons nous occuper des formules stéréotypées de confession générale [K9], un peu dans le style du "confiteor», dans l'article sur les rites de confession.

3 τὰ πρῶτα καὶ ἐνεστῶτα καὶ τὰ μέλλοντα,
4 καὶ λυτρώσ⟨η⟩ σε Κύριος ἀπὸ παντὸς κακοῦ,
5 καὶ σώσ⟨η⟩ σε ὁ Θεὸς,
6 καὶ στερεώσ⟨η⟩ σε ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ,
7 καὶ ἀξιώσ⟨η⟩ σε ὁ Κύριος Ἰησοῦς τῆς ζωῆς αἰωνίου.

[K4:23]: Vatic. 1122: f. 38 =ALM 3-1: 85

Τότε ὁ ἱερεὺς θεὶς τὴν χεῖρα αυτοῦ ἐπὶ τὴν κεφαλὴν
τοῦ ἐξομολογουμένου λεγέτω τὴν εὐχὴν ταύτην·
1 Οἰκτειρήσ⟨η⟩ σε ὁ παντοδύναμος Κύριος
2 καὶ παράσχῃ σοι ἄφεσιν τῶν ἁμαρτημάτων σου πάντων,
3 ῥύσεταί σε ἀπὸ παντὸς κακοῦ,
4 σώσ⟨η⟩,
5 καὶ βεβαιώσ⟨η⟩ ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ,
6 καὶ ἀνάξῃ σε εἰς τὴν αἰώνιον ζωήν. Ἀμήν.

---

le Vatican 1122 (XVI s.), présentent de telles ressemblances avec ce qu'on connaîtra plus tard comme le Rituel romain de Pie V, que toute hypothèse de parenté reste ouverte. La formule d'absolution de l'ancien Potrebnik de Pierre Mogila, d'où elle est passée à l'actuel Trebnik russe, mais qui est présente aussi dans l'édition romaine de l'Euchologe, semble dépendre des ces mss.

Ces textes se trouvent en général dans des ordres de confession personnelle ou stéréotypée, accompagnés par d'autres prières pénitentielles. Nous étudierons ces ordres dans l'article sur les rites de confession; ici nous devons nous limiter au texte de chacune de ces prières.

[K5:1]: Pardon des péchés:

Autre (prière) de confession:
1:A (Que) Dieu qui es juste,
2:A et qui pour nous s'est habillé de chair
3:A et a porté le péché du monde entier:
4:A que lui-même qui par sa toute grande bonté
5:A veut et désire et donne le salut à tous
6:B anéantisse frère
7:C ces fautes à toi
8:D que tu as manifesté à mon indignité.
9:II Et moi je te pardonne tous tes péchés:
10:II Au nom du Père et du Fils et du saint Esprit.

[K5:2]: Formule d'absolution des péchés après une confession personnelle suivie d'une formule de confession générale (XIV s.):

1:A Que Dieu tout-puissant
2:B ait pitié de toi et remette
3:C tous tes péchés.
4:II Par le pouvoir dont je jouis
5:II je t'absous de tes péchés
6:II que tu m'as confessé
7:II et de ceux dont tu ne te rappelles pas:
8:II pour que tu (en) sois délié
9:II dans le siècle présent et dans celui à venir.

[K5:3]: Absolution des péchés après une formule de confession générale (XVI s.):

Et ainsi l'absolution des péchés:
1:A (Que) Notre Seigneur Jésus Christ
2:B te délie par sa pitié.
3:II Et moi par le pouvoir qui m'a été donnée
par son Église
4:II te délie de tous tes péchés
5:II que tu m'as confessé et (de ceux) que tu as oublié,

[K5:1]: Arcudius III =GOA 540:

Ἑτέρα τῆς ἐξομολογήσεως·
1 Ὁ Θεός ὁ δίκαιος
2 ὁ δι' ἡμᾶς σάρκα φορέσας
3 καὶ παντὸς τοῦ κόσμου τήν ἁμαρτίαν βαστάσας·
4 αὐτὸς ὁ τῇ παναγάθῳ αὑτοῦ χρηστότητι
5 θέλων καὶ μένων καὶ νέμων πᾶσι τὴν σωτηρίαν
6 καὶ ταῦτα ἀδελφὲ ἀφανίσαι
7 σου τὰ πλημμέληματα
8 ὅσα τῇ ἐμῇ ἐξεῖπας ἀναξιότητι.
9 Ἐγὼ δὲ συγχωρῶ σοὶ πάσας τὰς ἁμαρτίας σου·
10 Εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος.

[K5:2] Vatic. 2111: p. 38v =ALM 3-1: 79:

1 Ἐλεήσ⟨η⟩ σε ὁ παντοδύναμος Θεὸς
2 καὶ ἀφήσ⟨η⟩ σοι
3 πάντα τὰ ἁμαρτήματα.
4 Διὰ τὴν ἐξουσίαν ἥν χρῶμαι
5 διαλύω σὲ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν σου
6 ὧν μοι ἐξομολόγησας
7 καὶ ἐξ ὧν οὐκ ἐμνήσθης·
8 ἵνα ἔσῃ διαλελυμένος
9 ἐν τῷ νῦν αἰῶνι καὶ ἐν τῷ μέλλοντι.

[K5:3]: Vatic. 1122: f. 38 (IV post conf. gener.) =ALM 3-1: 86:

Εἶτα τὴν λύσιν τῶν ἁμαρτημάτων·
1 Ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς
2 διὰ τοῦ ἐλέους αὐτοῦ λύσαι σε.
3 Καὶ ἐγὼ παρὰ τῆς ἐκκλησίας αὐτοῦ δοθείσῃ μοι ἐξουσίᾳ
4 λύω σε ἀπὸ πάντων τῶν ἁμαρτημάτων σου
5 ἅ μοι ἐξομολογήσω καὶ ὧν ἐπελάθου

6:II afin que tu sois délié
7:II à la face du tribunal même de notre Seigneur Jésus Christ
8:II et que tu réjoignes la vie éternelle:
9:II Par la puissance de la sainte et indivisible Trinité. Amen.

[K5:4]: Formule slave de pardon et d'absolution des péchés (cf. Bogosl. Trudy 13, 617):

1:A (Que) Notre Seigneur et Dieu Jésus Christ
2:A par la grâce et les miséricordes de sa philanthropie
3:B te pardonne fils N.
4:C tous tes péchés.
5:II Et moi prêtre indigne,
6:II par le pouvoir de lui qui m'a été donné
7:II je te pardonne et t'absous de tous tes péchés:
8:II Au nom du Père et du Fils et du saint Esprit. Amen.

[K5:5]: Absolution des péchés et de censures (XVI s.):

Autre prière:
1:C L'absolution et la rémission de tous tes péchés
2:B te (les) accorde
3:A le Seigneur tout-puissant.
Et puis l'absolution des interdits ainsi:
4:I Par le pouvoir qui m'a été donnée par l'Église
5:I je te délie de tout interdit mineur si c'est le cas
6:I et je te réhabilite pour les sacrements de l'Église:
7:I Au nom du Père et du Fils et du saint Esprit. Amen.

[K5:6]: Double absolution des censures et des péchés:

1:A (Que) Le Seigneur notre Dieu
2:A qui a déchiré par son Fils notre Seigneur Jésus Christ
3:A le chirographaire de nos fautes
4:A et qui a défait les liens de ceux qui étaient entravés par le péché:

6 ὥστε εἶναί σε λελυμένον
7 πρὸ τοῦ βήματος αὐτοῦ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ
8 καὶ τυχεῖν ζωῆς αἰωνίου·
9 Ἐν τῇ δυνάμει τῆς ἁγίας καὶ ἀδιαιρέτου Τριάδος. Ἀμήν.

[K5:4]: POTREBNIK de Pierre Moghila et TREBNIK de Moscou:

1 Господь и Богъ нашъ Іисусъ Хрїстосъ
2 благодатью и щедротами своего человѣколюбия
3 да проститъ ти чадо N.
4 вся согрѣшения твоя
5 и азъ недостойный иерей
6 властью его мнѣ данною
7 прощаю и разрѣшаю тя отъ всѣхъ грѣховъ твоихъ
8 во имя Отца и Сына и Святаго Духа. Аминь.

[K5:5]: Vatic. 1122: f. 38 =ALM 3-1: 86:

Εὐχὴ ἄλλη·
1 Λύσιν καὶ ἄφεσιν τῶν ἁμαρτημάτων σου πάντων
2 παράσχῃ σοι
3 ὁ παντοδύναμος Κύριος·.
Εἶτα τὴν λύσιν τῶν ἀφορισμῶν οὕτως·
4 Τῇ ἐξουσίᾳ τῇ δοθείσῃ μοι παρὰ τῆς ἐκκλησίας
5 λύω σε ἀπὸ τοῦ ἀφορισμοῦ τοῦ μικροῦ εἰ κατέχῃ
6 καὶ ἀποκαθίστημί σε τοῖς μυστηρίοις τῆς ἐκκλησίας·
7 Ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος. Ἀμήν.

[K5:6]: Barber. 571 (anc. 87): f. 18 (II post conf.) =ALM 3-1: 81

1 Ὁ Κύριος ὁ Θεὸς ἡμῶν,
2 ὁ διαρρήξας διὰ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ
3 τὸ καθ' ἡμῶν τῶν πλημμελημάτων χειρόγραφον,
4 καὶ λύσας τὰ δεσμὰ τῶν ὑπὸ τῆς ἁμαρτίας πεπεδημένων·

5:B que lui-même te donne
6:C le pardon de tous tes manquements.
7:I Et moi usant de son pouvoir
8:I de tout lien,
9:I (de tout) interdit majeur et mineur,
10:I de toute suspension ou excommunication,
11:I si par hasard tu es tombé en eux,
12:I je t'absous.
13:II Et également je t'absous de tout ce que tu as péché:
14:II Au nom du Père et du Fils et du saint Esprit. Amen

[K5:7]: Double absolution des censures et des péchés (XVII):

Prière de rémission des péchés après la confession:
1:A (Que) Notre Seigneur et Dieu Jésus Christ
2:A qui a donné à ses divins et sacrés disciples
et apôtres le commandement
3:A de lier et délier de leurs péchés à ceux qui tombent:
4:B que lui-même du haut ignore
5:C toutes tes fautes et iniquités et péchés.
6:I Et moi son indigne serviteur
7:I qui a reçu d'eux le moyen de faire de même

5 αὐτὸς δώῃ σοι
6 τῶν παραπτωμάτων ἁπάντων τὴν συγχώρησιν.
7 Ἐγὼ δὲ χρώμενος τῇ ἐξουσίᾳ ἐκείνου·
8 ἀπὸ παντὸς δεσμοῦ,
9 ἀφορισμοῦ μείζονος ἢ ἐλάττονος,
10 ἀπὸ πάσης ἀργείας ἢ ἀκοινωνίας,
11 εἰ καὶ ἐμπεσὼν εἰς ταῦτα τυγχάνεις,
12 ἀπολύω σε.
13 Ὁμοίως ἀπολύω σε ἀπὸ πάντων ὧν ἥμαρτες·
14 Εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος. Ἀμήν.

[K5:7]: Athenai 14: f. 278 =ALM 3-2: 47; Athenai 101: ff. 1-32 (IV post confess.) =ALM-3-1: 43; ROM 208 (IV post confess.; cf. Arcudius II =GOA 540; (NB: Euchol. Romae 1754: 454 ut ROM, defective tamen refert ALM 3-1:64):

Εὐχὴ ἀφέσιμος ἁμαρτιῶν μετὰ τὴν ἐξομολόγησιν (1).
1 Ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ Θεός,
2 ὁ τὴν ἐντολὴν ταύτην παραδεδοκὼς
τοῖς θείοις καὶ (2) ἱεροῖς αὐτοῦ μαθηταῖς καὶ ἀποστόλοις
3 εἰς τὸ (3) δεσμεῖν τε καὶ λύειν τοῖς παραπεπτωκόσι (4)
τὰ ἴδια αὐτῶν ἁμαρτήματα· (5)
4 αὐτός ἐξ ὕψους παρίδοι σοι
5 πάντα τὰ πλημμελήματα (6) καὶ τὰς ἀνομίας (7)
καὶ τὰς ἁμαρτίας (8) σου.
6 Ἐγὼ δέ (9) ἀνάξιος αὐτοῦ δοῦλος
7 ἐξ ἐκείνων λαβὼν τὰς ἀφορμὰς τοῦτο (10) ποιεῖν

(1) Εὐχὴ συγχωρητικὴ εἰς τὸν ἐξομολογοῦντα A-101: Ἑτέρα εὐχὴ συνοπτικὴ ROM.
(2) θείοις καὶ om A-101.
(3) ε.τ.: τοῦ A-101 ROM.
(4) τ.π. omm A-101 ROM.
(5) τ.ἴ.α.ά.: τὰς τῶν ἀνθρώπων ἁμαρτίας A-101 ROM.
(6) σου ad A-101, π.τ.π. : πάσας τὰς ἁμαρτίας ROM.
(7) κ.τ.ἀνομ. omm A-101 ROM.
(8) τ.ά.: τά πλημμ. ROM.
(9) ὁ add A-101 ROM.
(10) τ.: τὸ αὐτὸ A-101 ROM.

8:I je t'absous de toute censure
9:I dans la mesure ou je le peux et en ai la force
10:I et tu le nécessites.
11:II Et encore je t'absous de tous tes péchés
12:II que tu as confessé en présence de Dieu
et de mon indignité:
13:II Au nom du Père et du Fils et du saint Esprit. Amen.

[K6]: ABSOLUTION DIRECTE

Les formules qui suivent semblent avoir été plus que des textes liturgiques, des certificats écrits d'absolution soit à mettre dans la main aux défunts soit à donner aux vivants en guise de document

[K6:1]: Formule (écrite?) de pardon (XVI s.):

1 Mon Humilité
2 au fils spirituel N.
3 qui m'a sincèrement confessé ses pensées,
4 lui pardonne dans le saint Esprit
5 tout ce qu'il a avoué à mon Humilité
6 et tout ce que dans d'autres occasions a dit aux pères spirituels,
7 et si quelque mauvaise action est restée sans confesser,
8 soit par oubli, soit par ignorance, soit par honte,
9 que même alors ne reste sans rémission,
10 mais nous la lui accordons gracieusement

8 ἀπολύω σε (11) ἀπὸ παντὸς ἀφορισμοῦ (12)
9 καθ' ὅσον δύναμαι καὶ σθένω
10 καὶ σὺ χρείαν ἔχεις (13).
11 Ἔτι ἀπολύω σέ ἀπό πασῶν τῶν (14) ἁμαρτιῶν σου
12 ὅσας ἐξομολογήσω (15) ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ καὶ τῆς ἐμῆς ἀναξιότητος· (16)
13 Εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος· Ἀμήν.

(11) σου A-101.
(12) ἀ.: ἁμαρτίας A-101.
(13) ἀπολύω... Ἔτι om ALM.
(14) τῶν om Euch. Rom. 1754.
(15) ὅσαις ἐξομολογήθης A-101.
(16) καὶ ἔχω σε συγχωρημένον ad A-101.

de présentation ou recommandation ecclésiastique. Puisqu'on peut supposer que ces formules étaient écrites sur des feuilles de papier séparées et non dans les euchologes il n'est pas étonnant de constater que si peu d'exemplaires se soient conservés. Cf. encore deux exemples destinées à des femmes: GOAR 542 et 543.

[K6:1]: Paris 1318: f. 115v =ALM 3-2: 70:

1 Ἡ ταπεινότης ἡ ἐμὴ
2 τῷ πνευματικῷ τῷ υἱῷ (ὁ δεῖνας),
3 ἐπεῖ μοι τοὺς λογισμοὺς εἰλικρινῶς ἐξωμολογησάτο,
4 συγχωρεῖ αὐτῷ ἐν ἁγίῳ Πνεύματι
5 ὅσα τῇ ἐμῇ ἐξηγόρευσε ταπεινότητι
6 καὶ ὅσα κατὰ καιροὺς διαφόρους πατράσι ἐξεῖπε πνευματικοῖς,
7 εἰ δὲ καί τι ὑπελείφθη τῶν πλημμελῶς αὐτῷ εἰργασμένων ἀναξαγορεύτως
8 ἢ διὰ λήθην ἢ δι' ἄγνοιαν ἢ καὶ δι' αἰσχύνην·
9 οὐδὲ τούτων ἡ ἄφεσις ἀπηγόρευται
10 ἀλλὰ χαριζόμεθα καὶ ταύτην αὐτῷ

11 par la grâce du saint Esprit
12 en levant le regard vers les grandes miséricordes de Dieu...
13 et que même pas à l'heure redoutable du jugement
14 (ces mauvaises actions) ne le laissent sans parole,
15 quoique il devra dans l'avenir faire attention
16 et de toutes ses forces, dans les larmes à cause d'elles,
17 s'attacher à Dieu
18 et invoquer toujours sa bonté:
19 à lui la gloire dans les siècles. Amen.

[K6:2]: Certificat épiscopal de pardon (XVII s.):

Comment écrit l'évêque le (document de) pardon:
1 Notre Humilité
2 de par la grâce, le don et le pouvoir
3 donnés par notre sauveur Jésus Christ
4 à ses divins et sacrés disciples et apôtres
5 de lier et de délier les péchés des hommes
6 leur disant:
7 "Recevez le saint Esprit:
8 à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis,
9 à qui vous les retiendrez, ils leur seront retenus";
10 et: "Tout ce que vous délierez sur la terre,
11 sera aussi délié dans le ciel,
12 et tout ce que vous lierez sur la terre,
13 sera aussi lié dans le ciel",
14 en nous transmettant par leur succession cette divine grâce:
15 (notre Humilité) tient pour pardonné le fils spirituel
de celle-ci N.
16 de tout ce que comme homme il a péché
17 et a offensé Dieu
18 par parole, action et pensée et par tous ses sens,
19 ou s'il s'est trouvé sous la malédiction de l'évêque ou
du prêtre,
20 ou de son père ou de sa mère,
21 ou s'il est tombé sous son propre anathème,
22 ou s'il a violé un serment,
23 ou s'il a traîné dans d'autres péchés,
comme homme qu'il est:

11 διὰ τῆς τοῦ Πνεύματος χάριτος
12 εἰς τοὺς τοῦ Θεοῦ μεγάλους οἰκτιρμοὺς ἀφόροντες...,
13 καὶ ταῦτα μήτε ἐν τῇ φοβερᾷ τῆς κρίσεως ὥρᾳ
14 τὸ ἀπαρρησίαστον ἐξεῖναι αὐτῷ·
15 ὀφειλεῖ δὲ καὶ αὐτὸς εἰς τὸ ἑξῆς προσέχειν ἑαυτῷ
16 ὅση δύναμις καὶ ἐν δάκρυσιν ἕνεκεν αὐτῶν
17 προσεῖναι Θεῷ
18 καὶ τὴν αὐτοῦ διὰ παντὸς ἐπικαλεῖσθαι χρηστότητα
19 ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν.

[K6:2]: Mosk. Typogr.: inscriptio in Euchologio a. 1613 =ALM 3-2: 76:

Περὶ πῶς γράφει ὁ ἀρχιερεὺς τὸ συγχωρητικόν·
1 Ἡ ταπεινότης ἡμῶν
2 ἀπὸ τῆς χάριτος καὶ δωρεᾶς καὶ ἐξουσίας
3 τῆς δοθείσης παρὰ σωτῆρος Χριστοῦ ἡμῶν Ἰησοῦ
4 τοῖς θείοις καὶ ἱεροῖς μαθηταῖς καὶ ἀποστόλοις αὐτοῦ
5 εἰς τὸ δεσμεῖν τε καὶ λύειν τὰς τῶν ἀνθρώπων ἁμαρτίας
6 εἰρηκότος αὐτοῖς·
7 Λάβετε Πνεῦμα ἅγιον·
8 ἄν τινων ἀφῆτε τὰς ἁμαρτίας ἀφιένται αὐτοῖς,
9 ἄν τινων κρατῆτε κεκράτηνται,
10 Καί· Ὅσα ἂν λύσητε ἐπὶ τῆς γῆς
11 ἔσται λελυμένα ἐν τῷ ουρανῷ,
12 καὶ ὅσα ἂν δήσητε ἐπὶ τῆς γῆς
13 ἔσται δεδεμένα ἐν τῷ ουρανῷ·
14 ἐξ ἐκείνων δὲ καὶ ἡμᾶς ἀλληλοδιαδόχως διαβάσας ταύτης τῆς θείας χάριτος·
15 ἔχει συγχωρημένον τὸν κατὰ πνεῦμα υἱὸν αὐτῆς (ὁ δεῖνας)
16 εἰς ὅσα ὡς ἄνθρωπος ἥμαρτεν
17 καὶ εἰς Θεὸν ἐπλημμέλησε
18 λόγῳ, ἔργῳ καὶ διανοίᾳ καὶ ἐν πάσαις αὐτοῦ ταῖς αἰσθήσεσι
19 καὶ ἢ ὑπὸ κατάραν ἀρχιερέως ἢ ἱερέως ἐγένετο
20 ἢ πατρὸς ἢ μητρὸς αὐτοῦ
21 ἢ ἰδίῳ ἀναθέματι περιέπεσε,
22 ἢ ὅρκον παρέβη
23 ἢ καὶ ἄλλοις τισὶν ἁμαρτήμασι, ὡς ἄνθρωπος ὤν, αὐτὸς περιεπάτησεν·

24 et (s') il a confessé ceci aux pères spirituels
25 et il a fait leur pénitence:
26 de tout ceci nous le tenons pour libre et pardonné
27 par le tout-puissant pouvoir et grâce du tout saint Esprit:
28 de tout ce que par oubli ou honte il a laissé sans confesser,
29 et de tout ceci le pardonnera le Dieu compatissant
30 YHWH béni dans les siècles des siècles. Amen.

[K6:3]: Certificat épiscopal de pardon (XVII s.):

(Document de) pardon qu'écrivent les évêques pour quelqu'un qui s'est confessé:
1 Notre Humilité,
2 de par la grâce du don de l'Esprit tout saint qui est principe de vie,
3 donnée par (notre Seigneur Jésus Christ) aux saints apôtres
4 leur disant:
5 "A qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis,
6 à qui vous les retiendrez, ils leur seront retenus";
7 et transmettant par succession à nous aussi cette grâce:
8 (notre Humilité) tient pour pardonné son fils spirituel
9 de tout ce que, comme homme, il a péché
10 par action, parole et pensée
11 et qu'il a confessé aux pères spirituels
12 et à notre Humilité,
13 et s'il s'est trouvé sous la malédiction du prêtre,
14 ou s'il est tombé sous son propre anathème,
15 ou s'il a violé un serment,
16 ou s'il est entravé par une censure de n'importe quelle origine:
17 de tout ceci nous le délions
18 et le pardonnons
19 par le tout-puissant pouvoir et grâce du divin Esprit
20 (pour) comparaître innocent au tribunal du même Jésus Christ notre Seigneur:
21 YHWH béni dans les siècles des siècles. Amen.

24 καὶ ταῦτα πνευματικοῖς πατράσιν ἐξομολογήσατο
25 καὶ τὸν παρ' αὐτοῖς κανόνα ἐποιήσατο·
26 ἐκ τούτων πάντων ἐλεύθερον ἔχομεν αὐτὸν καὶ συγχωρημένον
27 τῇ παντοδυνάμῳ ἐξουσίᾳ καὶ χάριτι τοῦ παναγίου Πνεύματος·
28 ὅσα δὲ διὰ λήθην ἢ αἰδῶ ἀνεξωμολόγητα εἴασε
29 κακεῖνα πάντα συγχωρῆσαι αὐτῷ ὁ ἐλεήμων Θεός·
30 ὁ ὢν εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

[K6:3]: Athenai 52: c. 392 =ALM 3-2: 76:

Συγχωρητικὸν ὅπερ γράφουσιν οἱ ἀρχιερεῖς ἐπὶ
τοῦ ἐξομολογουμένου·
1 Ἡ ταπεινότης ἡμῶν
2 ἀπὸ τῆς χάριτος τῆς δωρεᾶς τοῦ παναγίου καὶ ζωαρχικοῦ Πνεύματος
3 τοῖς δοθείσης ὑπὸ τοῦ ⟨ ⟩ τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις
4 εἰρηκότος αὐτοῖς·
5 Ἄν τινων ἀφῆτε τὰς ἁμαρτίας ἀφιένται,
6 ἄν τινων κρατῆτε κεκράτηνται,
7 καὶ ἀλληλοδιαδόχως καὶ εἰς ἡμᾶς διαβάσας ταύτης τῆς χάριτος
8 ἔχει συγχωρημένον τὸν κατὰ πνεῦμα αὐτοῦ υἱὸν
9 εἰς ὅσα καὶ αὐτὸς ἥμαρτεν ὡς ἄνθρωπος
10 ἢ ἔργῳ, λόγῳ καὶ διανοίᾳ·
11 καὶ τοῦτο πνευματικοῖς πατράσιν ἐξωμολογήσατο
12 καὶ τῇ ἡμῶν ταπεινότητι
13 καὶ ἢ ὑπὸ κατάραν ἱερέως ἐγένετο
14 ἢ τῷ ἰδίῳ ἀναθέματι περιέπεσε
15 ἢ ὅρκον παρέβη
16 ἢ ἀφορισμῷ ὅθεν δήποτε ἐδεσμεύθη
17 ἐκ τούτων πάντων λύομεν αὐτὸν
18 καὶ συγχωροῦμεν
19 τῇ παντοδυνάμῳ ἐξουσίᾳ καὶ χάριτι τοῦ θείου Πνεύματος
20 καὶ ἀκατάκριτον παραστῆναι τῷ βήματι αὐτοῦ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ·
21 ὁ ὢν εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.
Ταπεινὸς μητροπολίτης· (ὁ δεῖνας).

[K6:4]: Absolution donnée par l'évêque à son confesseur après sa propre confession (XVIII s.):

1 (Que) Notre Humilité
2 de par la grâce donnée
3 par l'Esprit tout saint et vivifiant, principe de perfection,
4 pardonne à toi, serviteur de Dieu hiéromoine N.,
5 ce que tu as lié et délié dans cette sainte confession.
6 Par les intercessions et supplications de sa Mère toute pure
7 et de tous les Saints qu'il a agréé depuis toujours. Amen.

ESSAI DE COMMENTAIRE ET CONCLUSION

Cet article, comme déjà annoncé, sera suivi de deux autres: le premier sera consacré aux rituels ou ordres de confession, à l'intérieur desquels les prières que nous venons de présenter sont utilisées d'après des critères de choix qui pour le moment nous échappent, tant la variété de solutions est grande. Ceci ne manque pas de nous rappeler un semblable phénomène constaté avec perplexité dans nos premiers travaux sur les prières des vêpres et des matines, expliqué plus tard en découvrant l'initiative des Studites, qui se servaient avec grande liberté des textes de l'office *asmatikos* de Sainte-Sophie dans leur propre office monastique de type palestinien. Il est bien probable qu'à l'origine de la situation d'exubérance créative des rites de confession il faille voir encore une fois la main de ces vénérables moines.

Le second article sera consacré aux *kanonaria* ou pénitentiels qui fournissent les matériaux des interrogatoires de confession et sont le fondement et raison d'être des rituels de confession. Ici aussi on peut déceler l'initiative de confesseurs charismatiques dans l'application des normes ecclésiastiques anciennes.

Il peut sembler qu'il aurait été plus logique d'invertir l'ordre de nos articles et laisser les prières pour la fin; mais nous avons déjà suggéré que celles-ci pourraient précisément être l'élément le plus ancien, existant bien avant les rituels de confession et peut-être même avant les *kanonaria*.

[K6:4]: Athenai 85: f. 35v =ALM 3-1: 61:

1 Ἡ ταπεινότης ἡμῶν
2 διὰ τῆς χάριτος τῆς δοθείσης
3 παρὰ τοῦ παναγίου καὶ ζωοποιοῦ ἢ τελεταρχικοῦ Πνεύματος
4 συγχωρήσ⟨η⟩ σοι τῷ δούλῳ τοῦ Θεοῦ (δεῖνα) ἱερομονάχῳ
5 ὅτι ἔδησας καὶ ἔλυσας ἐν τῇ ἁγίᾳ ταύτῃ ἐξομολογήσει.
6 Πρεσβείαις καὶ ἱκεσίαις τῆς παναχράντου αὐτοῦ Μητρὸς
7 καὶ πάντων τῶν ἁγίων τῶν ἀπ' αἰῶνος (σοι) εὐαρεστησάντων.
Ἀμήν.

De toute façon nous pensons que d'après les prières on puisse déjà avancer quelque hypothèse sur l'histoire de la théologie de la pénitence à Byzance.

La première constatation est que la terminologie des prières pénitentielles byzantines est d'une grande simplicité. La notion du péché est plus proche du Nouveau Testament que de l'Ancien(19). Les mêmes termes reviennent chaque fois: les principaux, de la part de l'homme, sont ἁμαρτία ou ἁμάρτημα (que nous traduisons par "péché"), ἀνομία ("transgression"), πλημέλημμα et παράπτωμα ("faute").

Mais de la part de Dieu aussi le pardon est exprimé par des notions simples, dans les prières les plus anciennes en tout cas: ἄφες et πάριδε d'abord, ἄφες et συγχώρησον plus tard, ἄνες étant plutôt rare(20). Ce n'est que bien plus tard que feront leur apparition des verbes comme ἀπολύω, qui introduit la notion d'absolution, et quelqu'autre semblable.

Les prières [K1] appartiennent à une époque, où l'ancienne pénitence des Pères était encore en vigueur ou au moins l'on prétendait qu'elle le fût. Le pécheur, soit parce que son péché était publique, soit parce qu'il avait été dénoncé à l'Eglise, soit parce qu'il avait

(19) Cf. R. Braschi, *Il concetto di "peccato" nei nomi che lo definiscono*, Ephemerides Liturgicae 103 (1989) 221-268, 368-405.

(20) Sur ces verbes cf. notre commentaire à la prière [K3:1]: OCP 57 (1991) pp. 104 ss.

avoué sa faute plus ou moins connue ou qui risquait de l'être, recevait une pénitence publique. Nos prières [K1] lui étaient destinées; une seule, sans que nous sachions les raisons, avait été admise dans l'Euchologe constantinopolitain.

Les prières [K2] sont destinées à quelqu'un qui vient confesser ses péchés. D'après le texte des prières le rôle du ministre est celui de prier pour que Dieu accepte cet acte de pénitence qui est la confession. On peut supposer que ce même ministre écoutera l'aveu de l'ἐξομολογούμενος; il est probable aussi que le même ministre lui applique la pénitence méritée d'après les anciens canons des Pères, à l'état pur ou plus probablement déjà mitigés par la législation attribuée au patriarche Jean Nisteutîs. Le confesseur cependant ne donne aucune absolution, d'autant moins que le repentant a devant soi un long iter pénitentiel. Une seule de ces prières était officielle à Constantinople.

Les prières [K3] supposent un nouveau pas dans l'histoire de la pénitence. Le pénitent a fini son épreuve et désire que cela lui soit reconnu pour pouvoir se réintégrer dans la communion. Probablement il ne s'agit plus de l'ancienne pénitence publique, où la fin de celle-ci était elle-aussi publique et n'avait pas besoin d'acte juridique de décision de la part des ministres de l'Eglise; et c'est pourquoi aucune de ces prières n'est entrée dans l'Euchologe.

Plus probablement les prières [K3] supposent déjà une application de la pénitence totalement privée, après confession à un père spirituel, moine non ordonné ou moine prêtre, et imposition de la pénitence d'après les *kanonaria*, attribués d'abord à un certain Jean, moine et diacre, disciple de S.Basile (ce qui voudrait dire "moine studite"), et plus tard - abusivement - au patriarche Jean Nisteutîs.

Puisque la pénitence est privée et le contrôle de la communauté n'est plus possible, il faut bien que quelqu'un juge et décide si le pénitent mérite la réconciliation. D'autre part, puisque l'application de la pénitence d'après les *kanonaria* est devenue plus compliquée - mais de cela nous parlerons à son temps -, une décision définitive de miséricorde s'imposait sur une pénitence mal faite, voire mal appliquée, puisque le pénitent, par sa faute ou par faiblesse, n'avait pas été totalment sincère dès le début.

Ces prières s'appliqueront surtout en vue de la réception de la communion. Rien d'étonnant dès lors que, jouant à faveur le sens de miséricorde de pasteurs zélés, et peut-être aussi l'influence de la

praxis d'autres Eglises - la copte par exemple, nous l'avons déjà suggéré –, l'efficacité de ces prières n'ait été étendue à toute une communauté.

Les formules [K4] n'étant pas des vraies prières, elles présentent un autre aspect de la pénitence. Elles sont postérieures à [K2] et n'interfèrent pas ni avec [K2] ni avec [K3]. Ces formules se disent durant la confession ou après elle. Elles ne tranchent pas. La pénitence n'a pas encore été acomplie et souvent même pas imposée, mais dès maintenant le confesseur donne l'assurance du pardon divin, qui ne peut manquer car la confession elle-même est un pas important dans le chemin de la conversion. La confession, selon ces prières, est toujours adressée à Dieu, la présence du confesseur n'étant qu'une circonstance; avec le temps cette présence prendra de l'importance et le rôle du confesseur tendra à devenir plus actif.

La mystérieuse bénédiction du Nom à la fin de la plupart de ces textes pourrait être mise en rapport avec la fonction sacrale qu'elle avait dans la liturgie juive du Jour de l'Expiation. La bénédiction du Nom - ou du Règne - lors de la confession n'est pas exceptionnelle chez les Byzantins; elle se trouve au début de tous les offices et elle constitue la formule normale de bénédiction privée que les fidèles sollicitent de leurs pasteurs; l'imposition du Nom en effet est la bénédiction par excellence d'après Num 6:27. Après une confession des propres péchés la bénédiction du Nom faite par le confesseur est la garantie du pardon obtenu.

Les formules [K5], beaucoup plus récentes que [K4], ajoutent à celles-ci une formule juridique qui souligne au maximum la valeur de l'intervention du ministre dans la confession. On arrive à une affirmation formelle du prêtre "je te pardonne" ou "je t'absous", bien plus directe et tranquillisante que les formules plus vagues des textes antérieurs, où le pardon divin était vu comme quelque chose qui devait encore être concédée et qui en tout cas dépendait de la bonne volonté du ciel. Mais si la conscience du fidèle gagnait en apaisement immédiat par cette innovation juridique, sa foi et son espérance n'étaient peut-être pas pour autant favorisées; et l'effet thérapeutique que les Pères attendaient de la pénitence était en tout cas diminué.

Que ces formules ressemblent de tout point aux formules latines de l'époque ne veut pas dire qu'il ait eu un emprunt pur et simple, qui d'ailleurs aurait pu jouer dans un sens comme dans l'autre. Il peut s'agir d'une coïncidence; finalement les deux traditions chrétien-

nes son parallèles et se développent dans une même dimension théologique de l'histoire de l'humanité. Mais à l'intérieur de la tradition byzantine, si l'on étudie soigneusement l'évolution des nos prières de [K1] à [K4], nous avons tous les éléments pour affirmer que les textes [K5] ne sont pas étrangers à cette évolution.

Les formules [K6] ne sont que le débouché final de toute l'évolution antérieure. Seule la concession des indulgences, ou plus proprement d'indulgence (des années d'excommunication imposée par les confesseurs), de la part de la hiérarchie occidentale peut s'équiparer à ces textes solennels par lesquels l'évêque byzantin absout une personne de toutes ses dettes canoniques.

L'Église tout au long de son histoire a progressivement réalisé quelle était l'immense capacité de restauration de l'homme que son divin fondateur avait mis dans ses mains comme part de l'héritage transmis par les Apôtres. Il ne faut pas s'étonner si elle n'a pas suivi une ligne toujours droite dans la mise en valeur du charisme confié; on pourrait trouver plusieurs raisons plus expliquer cette conduite déroutante, une entre autres c'est qu'elle a dû tenir compte du cheminement vraiment tortueux de cette humanité qu'elle devait guider aux pâturages du salut.

Miguel ARRANZ S.J.

ROBERT TAFT S.J.

The Interpolation of the Sanctus into the Anaphora: When and Where? A Review of the Dossier

Part II(*)

In memory of Jan Řezáč, S.J. (Vitcice, Czechoslovakia, 8.V.1914-Rome, 25.IV.1990) and Anton Markočič, S.J. (Slapnik, Slovenia, 20.V.1904-Rome, 19.VII.1991).

In Part I of this study I discussed the prehistory of the anaphoral Sanctus/Benedictus, some of the more important theories in vogue concerning its pristine place and purpose in the eucharist, and

(*) For Part I, see OCP 57 (1991) 281-308.

Abbreviations

AM = The East Syrian Anaphora of the Apostles Addai and Mari (see MACOMBER, *Addai and Mari*).
ApConst = *Les Constitutions apostoliques*, ed. M. METZGER, Tome 1: Livres I-II (SC 320, Paris 1985); Tome 2: Livres III-VI (SC 329, Paris 1986); Tome 3: Livres V-VIII (SC 336, Paris 1987).
APSyr = The Syriac Anaphora of the Twelve Apostles (I).
AUF DER MAUR = H. AUF DER MAUR, *Die Osterhomilien des Asterios Sophistes als Quelle für die Geschichte der Osterfeier* (Trierer theologische Studien 19, Trier 1967).
BAS = The Byzantine Liturgy of St. Basil (specified as ByzBAS when discussed in conjunction with Coptic BAS or EgBAS, q.v.).
CHR = The Byzantine Liturgy of St. John Chrysostom.
JAS = The Liturgy of St. James, in the Greek redaction unless otherwise specified (see PO 26.2).
KINZIG, *Search* = W. KINZIG, *In Search of Asterius. Studies on the Authorship*

the earliest witnesses to its emergence in the West, all of them, apparently, later than the earliest eastern witnesses.

F. EARLY EASTERN WITNESSES TO THE SANCTUS

If the eastern witnesses are anterior to the western, it is by no means clear which among them is the earliest. Indeed, there is more than one contender for the privilege of having introduced the Sanctus into the anaphora. Within each tradition discussed – Palestine, Egypt, Syria, Cappadocia, Mesopotamia – I shall consider the evidence for the anaphoral Sanctus in more or less the chronological order of the witnesses, though of course the date of a witness to the anaphoral Sanctus is not necessarily the date of its interpolation into the eucharist, but only the first time we see it there.

---

of the Homilies on the Psalms (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd. 47. Göttingen 1990).

KRETSCHMAR, *Neue Arbeiten* II = G. KRETSCHMAR, *Neue Arbeiten zur Geschichte des Ostergottesdienstes,* II: *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* 7 (1962) 79-86.

KRETSCHMAR, *Studien* = ID., *Studien zum frühchristlichen Trinitätstheologie* (Beiträge zur historischen Theologie 21, Tübingen 1956).

MACOMBER, *Addai and Mari* = W. F. MACOMBER, *The Oldest Known Text of the Anaphora of the Apostles Addai and Mari,* OCP 32 (1966) 335-371.

PE = A. HÄNGGI, I. PAHL, *Prex eucharistica* (Spicilegium Friburgense 12, Fribourg 1968).

PO 26.2 = B.-Ch. MERCIER, *La Liturgie de S. Jacques.* Edition critique, avec traduction latine (PO 26.2, Paris 1946), 115-256.

RICHARD = M. RICHARD (ed.), *Asterii Sophistae Commentariorum in Psalmos quae supersunt accedunt aliquot homiliae anonymae* (Symbolae Osloenses, Fasc. supplet. 16, Oslo 1956).

SC 126bis = CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses mystagogiques*, ed. A. PIÉDAGNEL (2nd. ed., SC 126bis, Paris 1988).

SC 320, 329, 336, see *ApConst.*

SP = *Studia Patristica.*

ST 145 = R. TONNEAU, R. DEVREESSE, *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste* (ST 145, Vatican 1949).

TAFT, *Great Entrance* = R. TAFT, *The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and Other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom* (OCA 200, 2nd ed. Rome 1978).

I. Palestine

1. *Eusebius of Caesarea in Palestine (ca. 317-325)*

In a little-known article Massey H. Shepherd pointed to a possible early witness to the anaphoral Sanctus in Palestine.(1) Eusebius of Caesarea in Palestine (ca. 263-339), in his *Church History* X, 4, gives the entire text of his *Panegyric on the Erection of the Churches, to Paulinus, Bishop of Tyre.*(2) Eusebius delivered this famous sermon ca. 317 at the inauguration of the new cathedral at Tyre, not far up the coast from Caesarea, in present-day Lebanon. In the passage to which Shepherd draws our attention, HE X, 4.69-70, Eusebius speaks in terms (italicized) remarkably resonant of the presanctus of JAS:

> Such is the great cathedral which throughout the whole world under the sun *the great Creator of the universe*, the Word, has built, Himself again fashioning this spiritual image on earth of the vaults beyond the skies, so that *by the whole creation* and by rational beings on earth His Father might be honoured and worshipped. As for the realm above the skies and the patterns there of things here on earth, *The Jerusalem above, as it is called, the heavenly Mount Zion* and the celestial city of the Living God, *in which the countless hosts of assembled angels and the church of the first-born enrolled in heaven give glory with praises beyond our utterance or understanding* to their Maker, the supreme Ruler of the universe - these things no mortal can worthily *hymn*... Of these things we have now been found worthy; so let us all - men, women, and children, small and great together, with one spirit and one soul - everlastingly give thanks and praise to the Author of all the blessings we enjoy.(3)

The verbal parallels (italicized) between this peroration and the presanctus of JAS are striking. In both, the chant is addressed to God:

(1) M. H. Shepherd, *Eusebius and the Liturgy of St. James, Yearbook of Liturgical Studies* 4 (1963) 109-123.

(2) GCS 9.2 (Eusebius 2.2) 863-883; Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, ed. G. Bardy, Tome 1: Livres I-IV (SC 31, Paris 1962); Tome 2: Livres V-VII (SC 41, Paris 1955); Tome 4: G. Bardy, *Introduction*, P. Périchon, *Index* (3rd ed. SC 73c, Paris 1987); here, SC 55:81-104.

(3) GCS 9.2 (Eusebius 2.2) 882; SC 55:103; trans. from Eusebius, *The History of the Church from Christ to Constantine*, trans. with an introduction by G. A. Williamson (Baltimore MD 1965) 400.

the postsanctus trinitarian gloss in JAS(4) is a later interpolation, as is obvious from the fact that following it, the address reverts immediately to God the Father.(5)

A comparison of the respective Greek texts will make the parallels clearer:

EUSEBIUS	JAS
ὁ μέγας τῶν ὅλων δημιουργὸς...διὰ πάσης τῆς κτίσεως...	 τῷ πάσης κτίσεως... δημιουργῷ...
τήν τε ἄνω λεγομένην Ἱερουσαλὴμ καὶ τὸ Σιὼν ὄρος τὸ ἐπουράνιον...	 Ἱερουσαλὴμ ἡ ἐπουράνιος,
ἐν ᾗ μυριάδες ἀγγέλων πανηγύρεις καὶ ἐκκλησία πρωτοτόκων ἀπογεγραμμένων ἐν οὐρανοῖς	 πανήγυρις ἐκλεκτῶν, ἐκκλησία πρωτοτόκων ἀπογεγραμμένων ἐν οὐρανοῖς...
ταῖς ἀρρήτοις καὶ ἀνεπιλογίστοις ἡμῖν θεολογίαις...	 ἀσιγήτοις θεολογίαις...

It is difficult not to see in the homily an echo of the liturgical text, one Eusebius, bishop of his hometown Caesarea in Palestine from 313, would have used at every eucharist he celebrated. The Sanctus, though not mentioned explicitly, is obviously the hymn referred to. The fact that Eusebius says no mortal can worthily sing it might seem at first to *exclude* a liturgical Sanctus in Palestine, did the preacher not betray this as a rhetorical flourish by immediately

(4) PO 26.2:200.8-11 = PE 246.7-11.

(5) PO 26.2:200.14ff = PE 246:12ff. The same is true of AM: compare the Urtext in MACOMBER, *Addai and Mari* 362-3 with the later, interpolated text in PE 376-7.

contradicting himself to admit that we have indeed been found worthy of these things.

This, then, I would take to be our earliest clearly datable reference to the anaphoral Sanctus. Even if Eusebius revised his discourse before incorporating it into Book X, generally considered a later addition to his *Church History*, the whole history was at any rate completed before 325.(6)

2. *The Mystagogical Catecheses (late 4th c.)*

The next Palestinian witness is Cyril/John of Jerusalem, *Catechesis 5*, 6:

> After this we make mention of heaven, and earth, and sea; of the sun and moon; of the stars and all the creation, rational and irrational, visible and invisible; of Angels, Archangels, Virtues, Dominions, Principalities, Powers, Thrones; of the Cherubim with many faces: in effect repeating that call of David's, *Magnify the Lord with me* [LXX Ps 34:3]. We make mention also of the Seraphim, whom Esaias by the Holy Ghost beheld encircling the throne of God, and with two of their wings veiling their countenances, and with two their feet, and with two flying, who cried, *Holy, holy, holy, Lord God Sabaoth.* For, for this cause rehearse we this confession of God (θεολογίαν), delivered down to us from the Seraphim, that we may join in hymns with the hosts of the world above.(7)

The date of this incontrovertible witness to the Sanctus in the hagiopolite eucharistic anaphora depends on the much controverted question of authorship between Cyril during his turbulent episcopacy (348-357, 362-367, 378-386) and his successor John II (386-417). Piédagnel has recently reviewed the dossier,(8) and the weight of opinion seems to be leaning toward the following conclusions:

1. The catecheses are certainly not from ca. 350, as was once thought.
2. They are from the end of the century, most likely after 380 (Cyril died in 387).

(6) Bardy, *Introduction*, SC 73c:41-6, 108-10.

(7) Trans. *St. Cyril of Jerusalem's Lectures on the Christian Sacraments. The Protocatechesis and Five Mystagogical Catecheses*, ed. F. L. Cross, trans. by R. W. Church (Crestwood NY 1977) 73-4.

(8) SC 126bis: *Introduction*, 21-8 and *Appendice* I: *L'auteur des Catéchèses Mystagogiques* 177-87.

3. The catecheses *in their present form* are probably attributable to John as their final redactor.
4. But they probably go back to texts, originally of Cyril, that were used year after year, undergoing redactional emendations in the process.
5. Even in their present form they still contain schemata, themes, even passages, derived directly from Cyril.(9)

One of the problems affecting the authorship debate is the form of the Sanctus in *Cat.* 5, 6, which addresses the hymn to God and avoids giving it a trinitarian sense. Furthermore, the passage gives the short form of the Sanctus (i.e., without Benedictus), which Kretschmar would trace to the Origenist interpretation of Is 6:1-3 current in Jerusalem under John II at the end of the fourth century.(10) Does this mean that the hagiopolite Sanctus is an Egyptian derivative? Cuming has carried the "Egyptian connection" so far as to argue that the Sanctus in the catecheses represents but one of several "Egyptian elements in the Jerusalem liturgy,"(11) a view challenged (effectively, I believe) by Spinks.(12) But if Spinks has shown Cuming's views to be less than suasive, Kretschmar is less easily dismissed - which leads us to Egypt, and Kretschmar's tightly reasoned hypothesis concerning the Egyptian provenance of the anaphoral Sanctus.

II. Egypt

As we have seen already in Part I section A.II of this study,(13) Egypt has an early Sanctus tradition, one so different from that of Cappadocia or Syria and the hagiopolite tradition represented by JAS (though not by Cyril/John, *Cat.* 5, 6) that the possibility of an

(9) *Ibid.* 185-7.

(10) *Ibid.* 26-7; G. Kretschmar, *Die frühe Geschichte der Jerusalemer Liturgie, Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* 2 (1956) 24-8.

(11) See his article with that title in JTS 25 (1974) 117-124.

(12) B. D. Spinks, *The Jerusalem Liturgy of the "Catecheses Mystagogicae": Syrian or Egyptian?* SP 18.2 (Kalamazoo-Louvain 1990) 391-402, esp. 393.

(13) OCP 57 (1991) 284-5.

earlier (or at least as early) anaphoral Sanctus there must be considered. Already in 1938, Dix proposed that Jerusalem may have borrowed the Sanctus from Egypt, where Dix thought it could already be seen seen reflected in Origen († ca. 254), *De principiis*, composed in Alexandria after 217 and before Origen's exile to Caesarea in Palestine in 231.(14) Dix's hypothesis is based on a comparison of the Egyptian presanctus common to MK and Sarapion, with related passages in the works of Origen, especially *De principiis* I, 3:4 and IV 3:14.

SARAPION	**MARK**
Tu enim (es) qui (es) supra omnem principatum et potestatem et virtutem et dominationem, et omne nomen quod nominatur non solum in hoc saeculo sed etiam in futuro.	Tu enim es qui (es) supra omnem principatum et potestatem et virtutem et dominationem, et omne nomen quod nominatur non solum in hoc saeculo sed etiam in futuro.
Tibi adstant millia millium et dena millia denum millium angelorum, archangelorum, thronorum, dominationum, principatuum, potestatum;	Tibi adstant millia millium et dena millia denum millium sanctorum angelorum et archangelorum exercitus.
Tibi adstant duo honoratissima	Tibi adstant duo honoratissima tua animalia, multocula Cherubim
Seraphim sex alata, binis alis velantes faciem,	et sex alata Seraphim quae binis quidem alis facies velantes,

(14) G. Dix, *Primitive Consecration Prayers, Theology* 37 (1938) 261-283, here 271-7; Dix resumes the argument in *The Shape of the Liturgy* (London 1945) 165, 221, 225-7. On the date of *De princ.* see H. Crouzel, M. Simonetti, *Introduction*, SC 252: 10-12 (full title in the following note).

binis pedes, binis volantes
et sanctificantes.
Cum quibus suscipe etiam
nostram sanctificationem

dicentium:

Sanctus, sanctus, sanctus...

et binis pedes, et binis volantes
et clamant
alter ad alterum incessabilibus
vocibus, et non tacentibus
theologiis, triumphalem et
ter-sanctum hymnum,

canentia, clamantia,
glorificantia, et dicentia,
magnificae tuae gloriae.

Sanctus, sanctus, sanctus...

ORIGEN, *De principiis* I, 3:4: My Hebrew master used to say that the two Seraphim, which are described in Isaiah [6:2-3] as having six wings each and as crying one to another and saying, "*Holy, holy, holy is the Lord of hosts,*" were to be understood to mean the only-begotten Son of God and the Holy Spirit. And we ourselves think that the expression in the song of Habakuk, "In the midst of the two animals" (or the two living creatures) "you shall be known" [LXX Hab 3:2], should be understood to refer to Christ and the Holy Spirit. For all knowledge of the Father, when the Son reveals him, is made known to us through the Holy Spirit. So that both of these, who in the words of the prophet are called "animals" or "living beings," are the cause of our knowledge of God the Father. For as it is said of the Son that "no one knows the Father but the Son, and he to whom the Son wills to reveal him" [Mt 11:27], so in the same way does the apostle speak of the Holy Spirit; "God has revealed them to us by his Spirit; for the Spirit searches all things, even the depths of God" [1 Cor 2:10]. Again, when in the Gospel the Savior is referring to the divine and deeper doctrines which his disciples could not yet receive, he speaks to the apostles as follows: "I have yet may things to say to you, but you cannot bear them now [Jn 16:12]. When the Comforter has come, the Holy Spirit who proceeds from the Father, he shall teach you all things, and bring to your remembrance all that I have said to you" [Jn 14:26]. So then we must understand that as the Son, who alone knows the Father, reveals him to whom he will, in the same way also the Holy Spirit, who alone "searches even the depths of God" [1 Cor 2:10], reveals God to whom he will. For "the Spirit breathes where he wills" [Jn 3:8].(15)

(15) Trans. adapted from G. W. BUTTERWORTH, *Origen on First Principles* (London 1936) 32-33, made from the ed. of KOETSCHAU, GCS 22 (ORIGENES

ORIGEN, *De principiis* IV, 3: My Hebrew teacher also used to teach as follows: since the beginning or the end of all things could not be comprehended by any except our Lord Jesus Christ and the Holy Spirit, this was the reason why Isaiah spoke of there being in the vision that appeared to him two Seraphim only, who with two wings cover the face of God, with two cover his feet,, and with two fly, crying one to another and saying, "*Holy, holy, holy is the Lord of hosts; the whole earth is full of your glory*" [Is 6:2-3]. Since the two Seraphim alone have their wings over the face of God and over his feet, we may venture to declare that neither the armies of the holy angels, nor the holy thrones, nor the dominions, nor principalities, nor powers, can wholly know the beginnings of all things and the ends of the universe. ([16])

---

5) 53-4. Here is the original Latin from the more recent ORIGÈNE, *Traité des principes,* ed. H. CROUZEL, M. SIMONETTI, Tomes 1-2: Livres I-II (SC 252-253, Paris 1978); Tomes 3-4: Livres III-IV (SC 268-269, Paris 1980); here, SC 252:148-50: "Dicebat autem et Hebraeus magister quod duo illa Seraphin, quae in Esaia senis alis describuntur clamantia adinuicem et dicentia: *Sanctus sanctus sanctus dominus Sabaoth,* de unigenito filio dei et de spiritu sancto esset intelligendum. Nos uero putamus etiam illud, quod in cantico Ambacum dictum est: *In medio duorum animalium* (uel *duarum uitarum) cognosceris,* de Christo et de spiritu sancto sentiri debere. Omnis enim scientia de patre, reuelante filio, in spiritu sancto cognoscitur, ut ambo haec, quae secundum prophetam uel animantia uel uitae dicuntur, causa scientiae dei patris existant. Sicut enim de filio dicitur quia *nemo nouit patrem nisi filius et cui uoluerit filius reuelare,* haec eadem etiam de spiritu sancto dicit apostolus, cum ait: *Nobis autem reuelauit deus per spiritum suum; spiritus enim omnia scrutatur, etiam alta dei.* Sed et rursus in euangelio de diuinis ac profundioribus doctrinis commemorans saluator quae nondum capere poterant discipuli sui, ita ait ad apostolos: *Adhuc multa habeo quae uobis dicam, sed non potestis illa modo capere; cum autem uenerit paracletus spiritus sanctus, qui ex patre procedit, ille uos docebit omnia, et commonebit uos omnia, quae dixi uobis.* Et ita sentiendum est quod sicut filius, qui solus cognoscit patrem, reuelat cui uult: ita et spiritus sanctus, qui solus scrutatur etiam alta dei, reuelat deum cui uult. *Spiritus enim ubi uult spirat.*"

([16]) Trans. adapted from BUTTERWORTH (see previous note) 311 (from GCS 22 [ORIGENES 5] 346); here is the extant Latin text from SC 268:394: "Nam et hebraeus doctor ita tradebat: pro eo quod initium omnium uel finis non posset ab ullo conpraehendi nisi tantummodo a domino Iesu Christo et ab spiritu sancto, aiebat per figuram uisionis Esaiam dixisse duos Seraphin solos esse, qui duabus quidem alis operiunt faciem dei, duabus uero pedes, et duabus uolant clamantes ad inuicem sibi et dicentes: *Sanctus sanctus sanctus dominus Sabaoth, plena est uniuersa terra gloria tua.* Quod ergo sola Seraphin utraque alas suas habent in facie dei et in pedibus eius, audendum est pronuntiare quod neque exercitus sanctorum angelorum necque sanctae sedes

Even a superficial comparison of Sarapion-MK with Origen reveals the striking similarities. From this confrontation, Dix deduced the following:

1. Both Origen and Sarapion-MK stress the *two* Seraphim of LXX Is 6:3, an Egyptian liturgical peculiarity: Antiochene-type anaphoras simply mention the Seraphim in the plural.
2. Both Origen and MK apply "the living beings (ζῶα = animalia)" of the LXX paschal canticle Hab 3:2, to these two Sanctus Seraphim.(17)
3. Origen and Sarapion(18) both cite Mt 11:27, "No one knows the Father but the Son and anyone to whom the Son chooses to reveal him," in the context of the Sanctus.
4. There is a close resemblance between Origen's Alexandrian exegesis of Is 6, in which the two Seraphim are identified as the Son and Holy Spirit who alone can comprehend the Father, and the whole tenor of the Egyptian Sanctus setting with its emphasis on the Father as known and revealed through the Son and Spirit.

From Origen himself we learn that this is a Judeo-Christian exegesis, one he adopted as his standard teaching in the cited passages and elsewhere, as can be seen in his sermon *In Is hom. 1*, 2, also extant only in Latin,(19) as well as in the critique of Origen's view in Jerome's *Commentary on Isaiah* III, vi, 6.7-8,(20) and in Cyril of Alexandria, *Commentary on Isaiah*, Book I, *Oratio 4*, on Is 6:1-3.(21)

Kretschmar subjects this material to a thoroughgoing analysis in his study of early trinitarian theology. He, too, notes with Dix that

---

necque dominationes necque principatus necque potestates scire possunt integre initium omnium et fines uniuersitatis."

(17) On the history of the Christian exegesis of Hab 3:2-3, see R. Grove, *The Interpretation of Scripture in Christian Liturgical Texts. A Case Study of Habakkuk 3:2-3, θεολογία* 54 (1983) 319-346, esp. 324-7.

(18) PE 128, 1.4.

(19) GCS 33 (Origenes 8) 244-5.

(20) CCL 73:88-90 = PL 24:96-8.

(21) PG 70:173. Both these sources are cited in Dix, *Consecration Prayers* (note 14 above) 275, note.

the entire setting of the Sanctus is similar in Sarapion, in the Der Balizeh fragment, and in MK, despite the notable variants these texts manifest in other constituents of the anaphora: institution narrative, anamnesis, epiclesis, and intercessions.(22) So we seem to have in this Egyptian Sanctus setting an ancient piece derived from the Alexandrian exegetical tradition.

Kretschmar denies, however, that Origen's writings reflect the liturgical influence of an already existing anaphoral Sanctus in Alexandria. Rather, he believes it was the Origenist theology that left its stamp on the form and understanding of the Sanctus there.(23) For Origen, Christ alone is high priest and mediator, and Origen's understanding of Is 6:2-3 shows no influence of the liturgical Sanctus.(24) Such an influence Kretschmar does perceive in the writings of Hierakas of Leontopolis in Egypt at the turn of the fourth-fifth century, in his Melchisidekite views, based on Rom 8:26 and Heb 7:3, that the Holy Spirit is a priest like Christ, and appeared on earth as Melchisedek - all of which we learn from Epiphanius of Salamis (ca. 315-403), *Panarion* 67.1:1-4; 3:2,(25) written ca. 374-377. Since Hierakas appeals directly to the apocryphal *Ascension of Isaiah*(26) to support his ideas, Kretschmar sees this as relating the Sanctus to the old paraclete tradition. Furthermore, Kretschmar believes that the relation between Origenist theology and the liturgical Sanctus tradition in Egypt is so close that only a bishop of the Origenist school could have introduced it into the anaphora. This must have happened no later than the second half of the third century, which leads us to Dionysius the Great, bishop of Alexandria from 247-264.(27)

Summing up for Egypt, then, Kretschmar proposes the following:(28)

1. Origen, following an Egyptian Judeo-Christian apocalyptic tradition, interprets Is 6:2-3 as referring to Jesus and the

(22) KRETSCHMAR, *Studien* 155.
(23) *Ibid.* 164.
(24) *Ibid.* 163.
(25) GCS 37 (EPIPHANIUS 3) 132-5.
(26) On this source see KRETSCHMAR, *Studien* 71-8; text in R. H. CHARLES, *The Ascension of Isaiah* (London 1900).
(27) KRETSCHMAR, *Studien* 164.
(28) *Studien* 180-82.

Holy Spirit. At the same time, he understands the Sanctus as a revelation of the Trinity.

2. In the middle of the third (?) century the Sanctus thus understood is incorporated into the anaphora in Alexandria. It is the chant of the two Seraphim, Christ and the Holy Spirit, who mediate the community's access to God, and through whom the community brings its sacrifice of praise to the Father.
3. The immediate occasion of this development was the trinitarian heresy of Sabellianism.
4. Later, the Origenist exegesis of the two Seraphim of Is 6:2-3 is abandoned, and only the relation of the thrice-holy hymn to the Trinity is preserved.([29])

That the Sanctus in Egypt, when it does appear, shows the characteristics Dix and Kretschmar note in Origen, is clear. It is also evident that the Sanctus is central to the flow of the reworked Egyptian anaphoral structure, and not just a crude interpolation.([30]) Kretschmar is certainly right, too, in viewing this Egyptian liturgical setting of the Sanctus as the result of the Judeo-Christian, Alexandrian exegesis of Is 6 adopted and developed by Origen, and in concluding that this influenced the Egyptian anaphoral tradition, and that decisively. But when? That this Sanctus is already in place ca. 350 in Sarapion is clear,([31]) though Cuming holds it to be an earlier

([29]) The Coptic Anaphora of St. Matthew the Evangelist gives a radically trinitarian sense to the Sanctus, showing that the later Egyptian tradition had completely abandoned the earlier interpretation: A. M. Kropp, *Die koptische Anaphora des heiligen Evangelisten Matthäus*, OC 20 = ser. 3 vol. 7 (1932) 112-3.

([30]) Kretschmar, *Studien* 152-8; Dix, *Shape* (note 14 above) 166-67.

([31]) I shall not enter into the question of the authenticity of the mid-fourth century *Euchology of Sarapion* (Funk II, 158-95; anaphora only: PE 128-33), an Egyptian Greek service book attributed to Sarapion, bishop of Thmuis in the Province of Augustamnica Prima in Lower Egypt from before 339 until after 362 (on Thmuis and its bishops, see G. Fedalto, *Hierarchia Ecclesiastica Orientalis* 2 vols. I: *Patriarchatus Constantinopolitanus*; II: *Patriarchatus Alexandrinus, Antiochenus, Hierosolymitanus* [Padua 1988] II, 611) except to say that in spite of some obvious problems, I do not find the arguments against authenticity convincing, though most recently, Kretschmar has again expressed reserves about it: G. Kretschmar, *La liturgie ancienne dans les recherches historiques actuelles, La Maison-Dieu* 149 (1982) 68-9. The dos-

interpolation there, albeit "at an earlier date than in any other source."(32) So just when, in the years between ca. 250-350, the Sanctus was actually interpolated into the Egyptian anaphoral structure is by no means clear on the basis of the evidence adduced. Kretschmar believes already in the third century, and though I am unable to confirm this dating, I also see no reason to challenge it.

All this makes it likely that the Egyptian Sanctus tradition is:

1. Independent of developments elsewhere.
2. Irreducible, therefore, to other forms of the Sanctus tradition, and hence prior to them.
3. Very early, having entered the Egyptian anaphoral structure when it was still in the process of formation.

---

sier is reviewed by G. J. CUMING, *The Anaphora of St. Mark. A Study in Development,* Mus 95 (1982) 117. Much has been written on this source, though nothing definitive. In addition to its treatment in general works on the eucharistic anaphora or on the eucharist in Egypt, see A. BAUMSTARK, *Die Anaphora von Thmuis und ihre Überarbeitung durch den hl. Serapion, Römische Quartalschrift* 18 (1904) 123-42; B. BOTTE, *L'Eucologe de Sérapion est-il authentique?* OC 48 (1964) 50-56; B. CAPELLE, *L'anaphore de Sérapion. Essai d'exégèse,* Mus 59 (1946) 425-43 = ID., *Travaux liturgiques* II (Louvain 1962) 344-58; G. J. CUMING, *Thmuis Revisited: Another Look at the Prayers of Bishop Sarapion, Theological Studies* 41 (1980) 568-75, who defends the document's authenticity (p. 575); K. GAMBER, *Die Serapion-Anaphora, ihrem ältesten Bestand nach untersucht,* OKS 16 (1967) 33-42; E. MAZZA, *L'anafora di Serapione: una ipotesi di interpretazione, Ephemerides liturgicae* 95 (1981) 510-28; A. D. NOCK, *Liturgical Notes, 1. The Anaphora of Serapion,* JTS 30 (1929) 381-90; P. E. RODOPOULOS, *Doctrinal Teaching in the "Sacramentary" of Serapion of Thmuis, The Greek Orthodox Theological Review* 9 (1963-64) 201-14; ID., *The Sacramentary of Serapion.* From a thesis for the degree of B. Litt. within the University of Oxford, *θεολογία* 28 (1957) 252-75, 420-39, 578-91; 29 (1958) 45-54, 208-17; A. VERHEUL, *La prière eucharistique dans l'Euchologe de Sérapion, Questions liturgiques* 62 (1981) 43-51. I owe some of the above references to Maxwell E. Johnson, a doctoral candidate in liturgical studies in the Department of Theology at the University of Notre Dame (USA), who is preparing his dissertation on this sacramentary under the direction of Prof. Paul F. Bradshaw. Hopefully, Johnson's study will shed some more light on the authenticity issue.

(32) CUMING, *Thmuis Revisited* (previous note) 575.

III. Syria

1. *The Apostolic Constitutions (ca. 380)*

In the Antiochia region of Syria the anaphoral Sanctus appears ca. 380 in *ApConst* VIII, 12:27: "Holy, holy, holy Lord Sabaoth, heaven and earth [are] full of *his* glory! Blessed are *you* unto the ages, amen!"(33) This is the same redaction of the liturgical Sanctus Asterios cites in *Hom. 19*, 10, except that *ApConst* adds after "heaven and earth [are] full of his glory," the conclusion "blessed are (εἰ) you unto the ages, amen" - i.e., Rom 1:25, 9:5, with the verb interpolated. The hymn is addressed to God "the Master-Pantocrator," before whom "bows down the Paraclete, but above all your holy child, Jesus Christ our Lord and our God..." Right after the hymn the text turns directly to the christological narrative: "For holy are you in truth... Holy also is your only-begotten Son, our Lord and God Jesus Christ, who..." (VIII, 12:29-30).

2. *John Chrysostom (ante 398)*

From the metropolis of Antioch itself, this same anaphoral Sanctus, sung by the people and including "heaven and earth are full of *his* glory," but with no mention of a Benedictus in this or any redaction, is abundantly testified to in the Antiochene homilies of Chrysostom before he went to Constantinople at the beginning of 398. Chrysostom generally speaks of the hymn as addressed to God without trinitarian specification.(34)

IV. Cappadocia

Since Cappadocia was within the Antiochene sphere of liturgical influence, I would presume that possible evidence for the Sanctus in Cappadocia as early as the second quarter of the fourth century

(33) SC 336:192.

(34) E.g., *In illud: Vidi Dominum, hom. 1*, 3, PG 56:100; *In 2 Cor hom. 18*, 3, PG 61:527; *In Eph hom. 14*, 4, PG 62:104; cf. F. van de Paverd, *Zur Geschichte der Meßliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gregen Ende des vierten Jahrhunderts* (OCA 187, Rome 1970) 276-87.

should reflect a practice already in place in Antioch at the same time if not earlier, even if our earliest Antiochene witnesses to the Sanctus, discussed in the previous section, are half a century later. In the case of the Sanctus, as with other liturgical units, the date of its origins and the date when we first see it in the extant sources are not always the same: such sources certainly furnish a *terminus post quem non*, not necessarily one *ante quem non*.

The problem has to do with our next Sanctus documents, a series of homilies generally attributed to a certain Asterios Sophistes of Cappadocia,(35) an attribution recently challenged in favor of a later author, date, and place, as we shall see.

1. *Asterios Sophistes (ca. 337)*

Hansjörg Auf der Maur has proposed a hitherto ignored early witness to the anaphoral Sanctus: Asterios Sophistes of Cappadocia († ca. 341), a convert, possibly from Judaism, who had apostatized in the persecution of Maximian (286-305)(36) and was received back into communion after due penance.(37) Though Asterios' apostasy had effectively excluded him from entering the clergy, he was unusually active in ecclesiastical affairs, preaching in Cappadocia and Syria even during liturgical services, a very rare thing for a layman in those days,(38) especially a layman once tainted with extreme Arianism who remained a subordinationist all his life. Asterios travelled often to Syria and Palestine, and seems to have attended the Council of Jerusalem in 335. We last hear of him accompanying Deanus, bishop of Caesarea in Cappadocia, to the Council of Antioch in 341.(39)

Asterios' homilies, the source that interests us here, are dated ca. 337. In two of them, the paschal *Hom. 15*, 16, and *Hom. 29*, 10, on

(35) CPG 2815.

(36) On the reign of Maximianus Herculeus, see PAULY-WISSOWA 14.2:2486-2516.

(37) On Asterios, see AUF DER MAUR 2-6; G. GELSI, *Kirche, Synagogue und Taufe in den Psalmenhomilien des Asterios Sophistes* (Vienna 1978) 1-8.

(38) See K. DELEHAYE, *Laienpredikt*, LTK 6:747-48; cf. *ApConst* VIII, 32:16-17, SC 336:239-40.

(39) Cf. MANSI 2:1350; SOZOMEN, HE III, 5, PG 67:1044; J. HEFELE, *Histoire des conciles* I.2 (Paris 1907) 702-733.

the psalms, Asterios has the heavenly choirs chanting the angelic Sanctus of Is 6:3.(40) The following points are especially worth noting:

1. In both passages the homilist also cites the Ezk 3:12 Benedictus, as in the Sanctus of the synagogue *Yotser* and *ApConst* VII, 35:3.(41)
2. In *Hom. 15* the chant is addressed to the risen and ascended Lord, though the addressee is less clear in *Hom. 29*.(42)
3. Even more significant, perhaps, is the fact that Asterios, *Hom. 29*, 10, cites the Sanctus with the Christian gloss, "*Heaven and* earth [are] full of his glory,"(43) just as in *ApConst* VIII, 12:27.(44)

The context of the homilies is liturgical. The service is the Easter Vigil, and though it is not said so explicitly, it seems that the Sanctus was sung at it. For the homilist's whole point is to show that Christ's victory has joined earth and heaven into one choir, making it possible for the children of earth to glorify Christ together with the heavenly choirs.(45) It is precisely through baptism, which had just taken place at the vigil, that the faithful - and only they - are enabled to take part in the praise. After Eusebius (section F.1 above), this is the first reference to the earthly worshippers, not just the angels, joining in the heavenly praise of the liturgical Sanctus,(46) a notion found in the Jewish *Qeduššah* ca. 130-160, in Rabbi Juda, *Tosefta Berakoth* I, 9b(47) and in the second-century *Šemoneh-'essreh*,(48) where the congregation and the presider alternate the *Qe-*

(40) Relevant texts in RICHARD 115, 233.

(41) *Ibid.* 90. Cf. Part I of this study, section C.II.7, OCP 57 (1991) 302-4.

(42) AUF DER MAUR 86.

(43) *Ibid.* 89-90.

(44) See above at note 33.

(45) AUF DER MAUR 86.

(46) *Ibid.* 87. 1 Clem 34:7 (see Part I, section C.I.2, OCP 57 [1991] 299-300) exhorts the faithful to imitate the angels in glorifying God, but does not say they do so with the same chant.

(47) KRETSCHMAR, *Neue Arbeiten* II, 83.

(48) PE 45-46; cf. E. WERNER, *The Genesis of the Liturgical Sanctus*, in: J. A. WESTRUP (ed.), *Essays Presented to Egon Wellesz* (Oxford 1966) 22.

duššah. Previously, only the leader recited it.(49) This participation in the chant of the angels will become a topos in later Christian interpretations of the eucharistic Sanctus.(50) Auf der Maur concludes that we have here our first christianization of the synagogue *Qeduššah*, its Jewish origins clearly betrayed by the way in which the Sanctus is strung together with other biblical texts (Ezk 3:12; Ps 23/24:7; Lk 2:13-14).(51)

I need not rehearse all the arguments of Auf der Maur's convincing case that we have here the echo of a Christian liturgical Sanctus derived from Jewish usage. But this still does not prove a use of the Sanctus *in the anaphora.* For that, we must turn to Asterios, *Hom. 16*, 15, a passage that provides the keystone of Auf der Maur's reconstruction. I number each sentence of the passage to facilitate reference in the following discussion:

> **1.** But also now from the mouth of children and sucklings has praise been prepared. **2.** For see the newly-illumined [νεοφωτίστους, the just baptized neophytes] like immaculate children conceived from on high; **3.** [see] how they, who once soiled the mouth with impure songs, **4.** right now [ἄρτι] sing psalms [ψαλμούς], moved by the Holy Spirit, **5.** and right now for the first time sing [ἄρτι πρώτως λέγουσι] the hymn of the faithful [τὸν ὕμνον τῶν πιστῶν], **6.** and send up a praise which they have never heard.(52)

The scenario is the Easter Vigil eucharist, for it is clear that the faithful being addressed can see the newly baptized neophytes (**2**). Hence the bishop has completed the rites in the baptistry and the neophytes have already joined the community which had been keeping the customary vigil, with lections, in the basilica while awaiting the entrance of the procession from the baptistry. Now united with the rest of the faithful, the neophytes sing psalms (**4**) and the "hymn of the faithful" (**5**), a hymn of praise (**6**) they have neither sung (**5**) nor even heard (**6**) before.

What could this hymn be? No argument can be made from the

(49) KRETSCHMAR, *Neue Arbeiten* II, 83.

(50) E.g. CYRIL/JOHN OF JERUSALEM, *Cat. 5*, 6, SC 126bis:154-5; GREGORY OF NYSSA, *De iis qui baptismum differunt*, PG 46:421C; CHRYSOSTOM, *In Eph hom. 14*, 4, PG 62:104ff.

(51) AUF DER MAUR 90-91. On Jews in Cappadocia and Jewish influence on Christianity there, see GELSI, *Kirche* (note 37 above) 9-27.

(52) RICHARD 122, my translation.

nomenclature. "Psalms, hymns, odes" (Col 3:16; Eph 5:19) are employed broadly in Christian Greek for any song or chant,([53]) though "psalm" means primarily the biblical psalms. Ὕμνος, "hymn of praise," is used of the biblical psalms as well as other chants, and later the Sanctus is commonly referred to by this term.([54]) From the liturgical context of the homily one can deduce the following:

1. The chant is part of the mass.
2. It is a hymn of praise.
3. It is not a biblical psalm.
4. Since the newly baptized never heard it before, it is part of the *arcanum*, part of the eucharistic liturgy that follows the dismissals of the catechumens and *photizomenoi*, part of the "Liturgy of the Faithful."

Only two realistic possibilities meet these characteristics: Asterios is referring, 1) to the entire eucharistic part of the service, or 2) to some particular chant within it. I do not know of any instance of 1), i.e., in which ὕμνος refers to the anaphora *tout court*, though εὐχαριστία can mean a hymn of praise that is not the eucharist in the restricted, technical sense in which we now use the term.([55]) Furthermore, it is most unlikely that Asterios would have referred to the anaphora as a hymn sung by the whole congregation. So he must mean alternative 2), i.e., some particular chant during the eucharistic part of the synaxis. At this early period the only possibility would be some non-psalmic chant of the anaphora or communion rites. The earliest available evidence shows that the two chants at the transfer of gifts and during communion were both psalmic. That leaves the anaphoral Sanctus, the response to the *Sancta sanctis* communion call,([56]) and, perhaps, some additional anaphoral praise-chant such as

([53]) Cf. G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford 1961) 1431, 1539-40, 1555; AUF DER MAUR 76, citing EUSEBIUS, HE V, 28:5, GCS 9.1 (EUSEBIUS 2.1) 500; SC 41:75; J. KROLL, *Die christliche Hymnodik bis zu Klemens von Alexandreia* (Darmstadt 1968) 4-7.

([54]) LAMPE (previous note) 1431.

([55]) KROLL, *Hymnodik* (note 53 above) 7.

([56]) See R. TAFT, *"Holy Things for the Saints": The Ancient Call to Communion and its Response*, in: G. AUSTEN (ed.), *Fountain of Life. In Memory of Niels K. Rasmussen, O.P.* (NPM Studies in Church Music and Liturgy, Washington DC 1991) 87-102.

the Σὲ ὑμνοῦμεν in Byzantine usage and elsewhere,(57) as possible "hymns of praise."

A more remote possibility would be some other item of the *arcanum* like the Our Father or the creed. I would agree with Auf der Maur that the Our Father can be discounted.(58) It is never referred to as a hymn, and besides, it was not unknown to the newly baptized since it had been "handed over" to the candidates earlier in the initiation process,(59) and recited by them for the first time as soon as they emerged from the font.(60) I am not so confident, however, that one can exclude the creed. Of course we know that the symbol was not a permanent part of eastern eucharists until the sixth century,(61) but that does not exclude a solemn chanting of the creed at the mass of the Easter Vigil, after the entrance of the newly baptized. At any rate one cannot exclude the creed by arguing that it is never referred to as a "hymn."(62) At the end of the fifth century Ps.-Dionysius could mean just that by his "catholic hymn" (καθολικὴ ὑμνολογία) in EH III, 2 and 3:7.(63) That is how John Scholasticus, bishop of Scythopolis in Palestine (536-550), interprets it in his scholia (*post* 532) incorporated by Maximus Confessor into his interpretation of Ps.-Dionysius' work.(64)

(57) See BRIGHTMAN 88.10-16, 178.18-19, 329.9-10, 438.12-14; G. J. CUMING, *The Liturgy of St. Mark* (OCA 234, Rome 1990) 43.9; A. GERHARDS, *Die griechische Gregoriosanaphora. Ein Beitrag zur Geschichte des Eucharistischen Hochgebets* (LQF 65, Münster 1984) 34.193-4; PE 226, 236, 267, 271, 287, 290, 296, 305, 307, 312, 317, 322, 329, 335, 339, 352, 364, 377, 384, 393; cf. J.-M. HANSSENS, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus* II-III (Rome 1930, 1932) III, 451-2 (no. 1321).

(58) AUF DER MAUR 78.

(59) See, for example, TERTULLIAN, *De oratione* 1.6, 9.1, CCL 1:257-8, 262-3; CYPRIAN, *De dominica oratione* 1-2, 28, CCL 3A:90, 107-8; THEODORE OF MOPSUESTIA, *Hom. 11*, 2, ST 145:283. Cf. A. HAMMAN, *Le Notre Père dans la catéchèse des Pères de l'Église, La Maison-Dieu* 85 (1966) 41-68; R. JOHANNY, *La prière du Seigneur chez les Pères, Parole et pain* 12 (18 janv. 1966) 5-33.

(60) See, for example, *ApConst* VII, 45:1, SC 336:106; JOHN CHRYSOSTOM, *In Col hom. 6*, 4, PG 62:342; JEROME, *Dialogus contra Pelagianos*, 3.15, PL 23:613.

(61) TAFT, *Great Entrance* 398-402.

(62) AUF DER MAUR 78.

(63) PG 3:425C, 436C.

(64) *Scholia* 3, PG 4:136. On the attribution of the Maximus scholia to John of Scythopolis, see H. U. VON BALTHASAR, *Das Problem der Dionysius-*

The eucharistic liturgy described by Ps.-Dionysius has the following structure:

1. Dismissal of the catechumens and other classes
2. Guarding of the doors
3. "Catholic Hymn"
4. Transfer and deposition of gifts
5. Prayer
6. Peace to all
7. Pax
8. Diptychs(65)
9. Lavabo
10. Unveiling of the gifts
11. Anaphora

In EH III, 2, after the lections, the catechumens, energoumenoi, and penitents are dismissed. Then the priests and deacons

> place on the altar the sacred bread and the cup of blessing, preceded by the singing of the catholic confession by the entire fullness of the church (προομολογηθείσης ὑπὸ παντὸς τοῦ τῆς ἐκκλησίας πληρώματος τῆς καθολικῆς ὑμνολογίας).(66)

A bit later, EH III, 3:7 gives the following, fuller description of the confession. After explaining the significance of the dismissals, Dionysius continues:

> The most sacred ministers of the most sacred things and those fond of seeing holy things... sing by means of a catholic hymn (ὑμνολογίᾳ καθολικῇ) the praise of the beneficent and munificent principle by which were revealed to us the saving mysteries that celebrate the sacred deification of the initiated. Some call this hymn (ὕμνον) a confession (ὁμολογίαν), others the symbol of worship (τῆς θρησκείας τὸ σύμβολον), still others – more divinely, I think – a hierarchical thanksgiving (ἱεραρχικὴν εὐχαριστίαν), since it sums up all the holy gifts that come to us from God. It seems to me that it is the account of all the works of God on our behalf, celebrated in song. After he had benevolently established our existence and life, and formed in us the divine likeness according to beautiful archetypes, he put us in possession of a

---

Scholien, in: ID., *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners* (2nd ed. Einsiedeln 1961), 644-672.

(65) In TAFT, *Great Entrance* 48-49, I mistakenly reversed the correct positions of lavabo and diptychs.

(66) PG 3:425C.

> more divine condition and elevation. When he witnessed the loss of divine gifts that came to us through our imprudence, he called us back to our original state by a restoration of blessings and the complete assumption of our nature in order to make good the most perfect participation in his own [nature]. Thus, he gave us a share in God and in divine things.(67)

This might appear to be a description of salvation history as narrated in an economic anaphora like BAS, were that interpretation not excluded by Dionysius' earlier, full description of the order of the mass in EH III, 2, as well as from the liturgical elements that follow the cited passage in EH III, 3:8-13: the deposition of the gifts and the kiss of peace (3:8), the diptychs (3:9), the lavabo (3:10), the anaphora (3:11-12), communion (3:13), thanksgiving and dismissal (3:14-15). This makes it clear that the "hymn" in question preceded the anaphora.

Hence I believe this "catholic hymn" could be some sort of creed Dionysius is referring to, in spite of the skepticism I had previously expressed regarding this interpretation.(68) Several mss of the Dionysian text confirm this with the variant reading that replaces ὑμνολογία with ὁμολογία, which is synonymous with σύμβολον, the profession of faith.(69) In *The Celestial Hierarchy* VII, 4, however, Dionysius uses the term ὑμνολογίας for the Sanctus/Benedictus,(70) so it is clear that one can build no case from his terminology.

But I need not solve that problem. The only point that needs making here is the possibility of a "hymn" in the "liturgy of the faithful" that is neither the Sanctus nor the eucharist as a whole. I am simply trying to be fair to the evidence, which does show that Asterios' ὕμνος could possibly refer to a creed at the Easter service, though in fact I consider Auf der Maur's interpretation far more plausible and, indeed, fully convincing.

(67) PG 3:436; trans. adapted from DIONYSIUS THE PSEUDO-AREOPAGITE, *The Ecclesiastical Hierarchy*, trans. T. L. CAMPBELL (Lanham Md./NY/London 1981) 42.

(68) TAFT, *Great Entrance* 398.

(69) DENYS L'ARÉOPAGITE, *La Hiérarchie céleste*, introd. R. ROQUES, étude et texte critiques G. HEIL, trad. et notes M. DE GANDILLAC (2nd ed. SC 58bis, Paris 1970) xiii and note 4; CAMPBELL (note 67 above) 164 note 162; cf. 146 note 103.

(70) SC 58bis (previous note) 118.

2. *Gregory of Nyssa († 394)*

Some fifty years after Asterios, St. Basil the Great's younger brother Gregory († 394), bishop of Nyssa in Cappadocia from 371-376, 378-394, refers to the anaphoral Sanctus in terms remarkably like Asterios. In his *Homily against those who defer baptism*, Gregory addresses a catechumen who has done just that:

> Join with the mystical [i.e. baptized] people and learn secret words (λόγους ἀπορρήτους). Say with us those things that also the six-winged Seraphim say, singing a hymn of praise (ὑμνοῦντα) with the initiated (τελείων) Christians.(71)

This key text from the same province as, presumably, Asterios, *Hom. 16*, 5, in the same century, and in the same context of the liturgical effects immediately consequent to paschal baptism, confirms Auf der Maur's thesis. To whom the hymn is addressed, however, is not specified.

3. *Conclusion*

In summary, then, it would appear that by ca. 337-341 Christians in Cappadocia had:

1. Borrowed the *Qeduššah* of Jewish morning prayer together with the Benedictus of Ezk 3:12;
2. Christianized the Sanctus by adding the gloss "*heaven and* earth [are] full of his glory,"
3. And, at least in one text, by addressing it to the Risen Christ;
4. Introduced the Sanctus with Ezk 3:12 Benedictus first into their morning prayer;
5. Then into the Easter Vigil eucharist;
6. And ultimately into every eucharist.

When the final step (6) was taken remains moot, as does whether the christological address (3) can be generalized, or should rather be attributed to the Easter Vigil context of Asterios' homily.

At any rate, all this dovetails nicely with the best contemporary research concerning the introduction of the liturgical Sanctus in the

(71) PG 46:421C.

Latin West.(72) As we saw, Kähler traces the *Te deum* Sanctus back to Iberian Easter illations or prefaces, and Gamber has uncovered other third-fourth century (?) Gallican and Mozarabic Easter prefaces with Sanctus. But I have already dealt with this material above in Part I, section E.(73)

4. *The Authenticity Challenge*

But what if the homilies attributed to Asterios are not Cappadocian? In a recent study, Wolfram Kinzig has challenged Marcel Richard's and Eiliv Skards' attribution of these texts to the Cappadocian Asterios Sophistes.(74) Kinzig would attribute them, instead, to a later Asterios (*floruit* 385-410), a Nicene-orthodox from Palestine or, more likely, Antiochia.

What are we to make of this? In the first place, Karl-Heinz Uthemann has dubbed "hasty (vorschnell)" Kinzig's claim, greeted positively by more than one reviewer,(75) that "the hypotheses of Richard must therefore be seen as having been refuted,"(76) a challenge to which Kinzig has replied point for point.(77) But regardless of the outcome of this debate, which I have no intention of entering here, I do not think the issue will demand changes in my conclusions, for the following reasons:

1. The shape of the Sanctus in these Asterios homilies (with Benedictus of Ezk 3:12) would exclude an Egyptian/hagiopolite connection.
2. An Antiochene provenance of the homilies, preferred by Kinzig, leaves my hypothesis intact.

(72) See KRETSCHMAR, *Neue Arbeiten* II, 82.

(73) OCP 57 (1991) 306.

(74) KINZIG, *Search.* Kinzig summarizes his views in *Asterius Amasinus, Asterius Sophista or Asterius Ignotus? Reflections on the Authorship of the "Homilies on the Psalms" (ed. Marcel Richard)*, SP 20 (Oxford 1989) 15-23.

(75) W. KINZIG, *Asterius Sophista oder Asterius Ignotus? Eine Antwort*, VC 45 (1991) 389-398, lists them on pp. 388 and 397 note 2; for others with similar views, cf. ID., *Search* 13.

(76) KINZIG, *Search* 157; see UTHEMANN, review in VC 45 (1991) 194-203.

(77) KINZIG, *Eine Antwort* (note 75 above).

3. For if we exclude Palestine (Kinzig favors Antiochia without excluding Palestine, but I exclude it for the reason given in no. 1), the homilies are either from Cappadocia or Antiochia.
4. If from Cappadocia, which lay within the Antiochene sphere of liturgical influence, the liturgy they describe must have got its Sanctus from Antioch anyway.

So either way points to Antioch, and fits equally well with my view.

V. Mesopotamia

Thus far I have avoided the much debated Mesopotamian Anaphora of the Apostles Addai and Mari.([78]) The earliest, tenth-eleventh century ms of AM, an anaphora which most would agree goes back to the third century, has the Sanctus.([79]) Not all would agree, however, that the Sanctus was part of the third century Urtext, though that position is arguable and Macomber and Spinks defend it.([80]) But I do not need to prove or disprove that position. For no matter how far back the AM Sanctus goes, no one argues that other traditions got their Sanctus from Mesopotamia, an influence that would be highly unlikely per se, and for which there is no evidence anyway.

VI. An Alexandria-Jerusalem-Antioch Axis?

The basic question still remains unanswered: who got the anaphoral Sanctus from whom? Egypt and the Jerusalem Sanctus of

([78]) In fact, I include consideration of AM here only because my graduate student John Klentos questioned me about its omission in the light of the 3rd c. dating some authors would assign to its Sanctus.

([79]) Macomber, *Addai and Mari* 362-3.

([80]) W. F. Macomber, *The Ancient Form of the "Anaphora of the Apostles,"* in: N. G. Garsoian, T. F. Mathews, R. W. Thomson (eds.), *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period* (Washington DC 1982) 73-88, esp. 74, 76-7, 86; B. D. Spinks, *The Sanctus in the Eucharistic Prayer* (Cambridge 1991) 57-61.

Cyril/John, *Cat.* 5, 6, share Origenist traits. Cappadocia and Syria share a common tradition with the hagiopolite Sanctus in its definitive form in JAS. How is one to sort out the respective influences?

A priori, on the basis of what we already know about the traffic-flow in the development of eastern liturgy, one might be tempted to favor fourth-century Jerusalem, a main center of innovative liturgical creativity and diffusion, as the point of entry for the anaphoral Sanctus. Egypt was a maverick, generally going its own way, so that when one sees Alexandrian oddities in another liturgy, one is inclined to attribute them to Egypt. Since hagiopolite creativity was usually imitated on a much broader scale, if the peculiarly Egyptian Sanctus setting had originated in Jerusalem, one would expect to find it in widespread use, and not limited to Egyptian and derived Ethiopic anaphoras (except for the single Jerusalem witness of Cyril/John).

As for the Antiochia-Cappadocia connection, before the rise of Constantinople Antioch was the dominant center of liturgical diffusion throughout Asia Minor, and so – again, *a priori* – one would lean toward Antioch as the source of commonality among the traditions under its liturgical sway. And the degree of liturgical interchange between the rite of Edessa, main center of liturgical influence in Syriac Mesopotamia, and its neighbors within the Roman Empire, provides a plausible Mesopotamian connection to explain how the East Syrians could have got their hands on the AM Sanctus just as easily they did on other elements originally foreign to their tradition.[81]

1. *From Alexandria to Jerusalem?*

The nub of the relation between the Sanctus in Alexandria and Jerusalem is of course the original form of the hagiopolite Sanctus. Two points are at issue:

1. Does the Sanctus of Cyril/John, *Cat.* 5, 6, represent an Origenist influence in Jerusalem during the episcopate of John II, as Kretschmar cogently argues?

(81) W. F. Macomber, *A Theory on the Origins of the Syrian, Maronite and Chaldean Rites*, OCP 39 (1973) 235-242, as well as his article cited in the previous note.

2. And if so, does this represent the *original* hagiopolite Sanctus redaction, or a *departure from* an earlier, Antiochene-type Sanctus in JAS?

From Alexandria to Jerusalem in the second half of the fourth century is not a long step. The hagiopolite anaphoral Sanctus in Cyril/John, *Cat.* 5, 6, has characteristics in common with Egypt that are not found in JAS:

1. A clear distinction between the many-faced Cherubim and the two Seraphim.
2. A short redaction of the Sanctus, without the Benedictus.
3. The Sanctus addressed to the Father alone, not to the Trinity.

But there are also differences. In JAS the Sanctus is not the highpoint of the sacrifice of praise, as in Egypt, nor a foreign body that seems to split the anaphora in two, as in some Syrian anaphoras. Rather, the Sanctus introduces the thanksgiving for creation and redemption, which comes not in the pre- but in the postsanctus. This, Kretschmar believes, cannot be original; and does not help us locate the original site of the Sanctus in the liturgy described in *Cat.* 5, 6.([82])

That may be begging the question, however. For if Eusebius is indeed referring to the hagiopolite Sanctus as found in JAS already before 325 – and I think he is – then it would be equally possible to accept the substance of Kretschmar's argument on the Origenist provenance of the Sanctus in *Cat.* 5, 6 (a view which, however, Piédagnel considers "un peu hasardeuse"([83])), without that affecting in any way the possibly earlier Jerusalem Sanctus tradition as witnessed in JAS, where the Sanctus is addressed to the Father (the postsanctus gloss of the textus receptus of JAS([84]) is obviously a later anti-Arian interpolation) as in *Cat.* 5, 6, and – at least in Eusebius – there is no mention of the Benedictus.

The fact that John II of Jerusalem, to whom Kretschmar attributes the Jerusalem catechetical homilies,([85]) was a defender of Ori-

([82]) On the whole question see KRETSCHMAR, *Studien* 168-69.
([83]) SC 126bis:155 note.
([84]) See notes 4-5 above.
([85]) KRETSCHMAR, *Studien* 166. On this issue see above at note 8.

gen in the first Origenist conflict, (86) does not prove that in *Cat.* 5, 6, John deviates from the already existing hagiopolite Sanctus tradition. (87) Furthermore, if point 1 above is indeed redolent of Egypt, it could also just reflect the biblical text of Is 6:2-3. And points 2-3 are not strong arguments for drawing a parallel between Egypt and the Jerusalem Sanctus. The short redaction in *Cat.* 5, 6, is too short: shorter than either the Egyptian or Antiochene-type Sanctus, which could simply mean that the homilist is referring to the chant by incipit without citing it integrally. At any rate, I do not think we can build from this alone a case for the Egyptian provenance of the hagiopolite Sanctus.

2. *The Addressee of the Sanctus*

The same must be said for point 3, the address of the Sanctus to the Father alone. This reflects the early tradition everywhere, and is commonplace at this date. Synagogue usage addresses the Sanctus to God the creator. In the exegesis of Origen, Christ and the Holy Spirit render the Sanctus to the Father, and this was its original sense in the Egyptian anaphora (Sarapion), according to Kretschmar. (88) It is addressed to the Father in Cyril/John, *Cat.* 5, 6 and,

(86) For a recent succinct description of the origins of this crisis, see U. Zanetti, *Les "Lettres" de saint Antoine et la naissance du monachisme,* NRT 113 (1991) 92 note 12: "En bref, on peut dire que la crise origéniste, qui fut surtout une querelle entre diverses personnalités, partit de saint Épiphane (évêque de Salamine à Chypre de 365 à 403, et grand pourfendeur d'hérèsies), lequel dénonca les «erreurs» d'Origène; en fait, ces reproches n'étaient pas justifiés, puisqu'on les addressait à Origène à propos de questions qui n'avaient surgi que longtemps après sa mort – mais les Anciens n'avaient pas les sens du développement de l'histoire. Les milieux monastiques étaient déjà divisés depuis longtemps sur la théologie d'Origène; attisée par des rivalités personnelles, la controverse tourna à l'aigre et, après Jérusalem et l'Égypte, atteindra Constantinople, où elle contribuera à la déposition de saint Jean Chrysostome. En Égypte, le patriarche Théophile avait fini par prendre violemment position contre les moines du parti origéniste – qui constituaient de fait l'élite intellectuelle –, et il les chassa de leur monastère et les persécuta; la conséquence en sera la baisse considérable du niveau intellectuel des moines, et surtout une méfiance marquée contre tout ce qui pouvait passer pour une activité de l'intelligence."

(87) Cf. Kretschmar, *Studien* 169.

(88) Kretschmar, *Neue Arbeiten* II, 79, 81.

doubtless, was so also in UrJAS,(89) as well as in the Antiochene tradition represented by *ApConst* VIII:27. This is in perfect accord with the early Jewish address, and with the emphasis on thanksgiving for creation in the early Syrian presanctus. For Kretschmar, however, the shift in address is a *crux interpretum*. By the end of the fourth century the creation motif has receded: in Theodore of Mopsuestia, *Hom. 16*, 6-10, the interpretation is decidedly trinitarian.(90) Such an interpretation of the liturgical Sanctus surfaces in Egypt around the same time.(91) The earliest witness is the conclusion of the anti-Eusebian tract *In illud omnia mihi tradita sunt* 6,(92) a late fourth-century work attributed to Athanasius of Alexandria (ca. 295-328) but probably not authentic. This hermeneutical shift is caught up in the fourth-century Arian and Origenist disputes.(93) Though Origen, *In Is hom. 1*, 2, had affirmed that the Seraphim chanting "Sanctus, sanctus, sanctus propter hoc servant mysterium Trinitatis,"(94) his interpretation of the two Seraphim as Son and Holy Spirit had been exploited, inevitably, by the Arians. In response, ca. 375 Didymus the Blind of Alexandria (ca. 310/13-398) gives a trinitarian sense to the Sanctus in his *Liber de Spiritu Sancto* 29,(95) in the *Adversus Eunomium* 5 (wrongly attributed to Basil),(96) and we see the same in the *De Trinitate* I.19, 31 and II.11,(97) which Didymus may have authored too, as well as in Ps.-Athanasius, *De incarnatione contra Arianos* 10.(98) From Didymus this exegesis enters the

(89) See notes 4-5 above.

(90) ST 145:543-51; cf. KRETSCHMAR, *Studien* 170.

(91) KRETSCHMAR, *Neue Arbeiten* II, 81, correcting his earlier view in *Studien*.

(92) PG 25:217-20 = CPG 2099.

(93) See L. CHAVOUTIER, *Querelle origeniste et controverses trinitaires à propos du Tractatus contra Origenem de visione Isaiae*, VC 14 (1960) 9-14, esp. 10-12. Cf. KRETSCHMAR, *Neue Arbeiten* II, 79-80, to whom I owe this and the following sources concerning this question.

(94) GCS 33 (ORIGENES 8) 244 lines 23-24.

(95) PG 39:1059BC = CPG 2544.

(96) PG 29:721C-724A = CPG 2571, 2837, to which add: W. M. HAYES, *Didymus the Blind is the Author of "Adversus Eunomium" IV/V*, SP 17.3 (Oxford 1982) 1108-1114.

(97) PG 39:364ff, 424C-425A, 657ff, 744A, 797B, 800C = CPG 2570.

(98) PG 26:1000-1 = CPG 2806. Some authors attribute this work to Marcellus of Ancyra († ca. 375), anti-Arian supporter of Athanasius at Nicea I (325), later condemned at Constantinople I (381) for his quasi-Sabellianism.

West via Jerome, who from 381 uses Didymus against Origen in *Ep. 18A*, 4-7,(99) though the address of the eastern liturgical Sanctus to the Father is still accepted as the norm in this polemical literature. Ps.-Ambrose, *Libellus de Spiritu Sancto* IV.2, written in Northern Italy at the beginning of the fifth century, provides a clear example:

> Unde etiam tractum est per omnes fere orientales ecclesias et nonnullas occidentales, ut in oblationibus sacrificiorum, quae Deo Patri offerentur, una cum sacerdote voce populus utatur, id est: *Sanctus, Sanctus, Sanctus Dominus Sabaoth, plena est omnis terra maiestatis eius.* Ergo secundum hoc constat prophetiam ad personam Dei patris referri oportere.(100)

So if the shift to a trinitarian emphasis in the liturgical Sanctus began in Alexandria in the second half of the fourth century, it must have appeared in Palestine and Syria shortly thereafter.(101) Both Theodore of Mopsuestia(102) and Athanasius/Ps.-Athanasius(103) witness to this exegesis by the last quarter of the fourth century, though the liturgical texts of the same period as yet show no traces of this interpretation.

3. *An Antiochene Provenance?*

But what about Antiochia and/or its derivative Cappadocian witnesses, where early on, *Hom. 15*, 16, attributed to Asterios or to a later Syrian writer, and thus in either case ultimately from the Antiochene area of liturgical diffusion, addresses the Sanctus to the risen, glorified Christ?(104) Kretschmar believes that the Antiochene christological Sanctus may antedate the influence on that tradition of the later Egyptian anti-Arian trinitarianizing of the thrice-holy hymn.

On the works of Marcellus, see M. Tetz, *Zur Theologie des Markell von Ankyra*, I: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 75 (1964) 217-270; II: 79 (1968) 3-42; III: 83 (1972) 145-194; here I: 261-2.

(99) CSEL 54:77-84 (cf. no. 9, p. 86).

(100) L. Chavoutier, *Un Libellus Pseudo-Ambrosien sur le Saint-Esprit, Sacris erudiri* 11 (1960) 136-92 (text 141-51).

(101) Cf. Kretschmar, *Neue Arbeiten* II, 81.

(102) *Hom. 16*, 36, ST 145:591.

(103) References above, notes 92, 98.

(104) The addressee in Asterios, *Hom. 19*, 9-10, Richard 233, is not clear. Cf. Auf der Maur 84-85.

This could mean that the Antiochene anaphora had the Sanctus before it was introduced into the eucharist in Egypt.([105]) Christological interpretations of the anaphoral Sanctus will appear also in Egyptian sources,([106]) but I do not believe the christological Sanctus in Egypt or elsewhere can be considered the pristine, mainline hermeneutic. If that is not true of the *Sancta sanctis*, where the christological interpretation is earlier, as I have tried to prove elsewhere,([107]) one cannot draw a parallel between this and the Sanctus: the *Sancta sanctis* is a communion chant, where the christological interpretation is compulsory.

But what of the Matthean Benedictus, first attached to the Sanctus in Antiochene sources? Was not this patently christological text of Mt 21:9 attracted to the anaphora by a christological understanding of the Sanctus? Against this is the fact that even if, for the sake of argument, one were to concede greater antiquity to the christological Sanctus in Antiochene usage, the Matthean Benedictus makes its appearance there only after the address of the Sanctus to the Father has taken hold. Furthermore, experience with liturgical and patristic literature from this period makes me skeptical of presuming too much logic in the composition of texts: if the Benedictus is christological, then the Sanctus to which it was attracted must have been too. Far more likely a reason for the substitution of the Matthean text for the Benedictus of Ezk 3:12 would be the simple fact that the presence of the Benedictus from Ezk 3:12 gave someone the idea to use a Christian, New Testament verse with the same incipit instead.

Indeed, the shift to the trinitarian interpretation could have equally well prepared the way in the Antiochene eucharist for the move to the Matthean Benedictus, decidedly christological in tone, which occurs around the same time. In early Antiochene-type anaphoras like CHR/APSyr it fits snugly into the trinitarian flow of the

([105]) KRETSCHMAR, *Studien* 176-8; but K. believes the Sanctus in Constantinople was trinitarian from the start: 148 note 2.

([106]) P. J. SIJPESTEIJN, "Sechs christliche Texte aus der Amsterdamer Papyrussammlung," *Studia papyrologica* 9 (1970) 98 no. IV; K. TREU, "Christliche Papyri," IV, *Archiv für Papyrusforschung* 23 (1974) 381; cf. the Egyptian tablet cited above in Part I, section A.III, OCP 57 (1991) 286-7; and the Anaphora of St. Matthew cited in note 29 above.

([107]) See my study cited in note 56 above.

anaphora, where it assists in linking the praise of the presanctus with the postsanctus narrative of the christological economy of salvation:

> *Holy (Father), Holy (Son), Holy (Spirit), Lord Sabaoth! Heaven and earth are full of your glory! Hosanna in the highest! Blessed is he who comes in the name of the Lord! Hosanna in the highest.* With these heavenly powers, we too say holy are you indeed, O Father, who sent us your only-begotten Son... And we ask you in turn to send your Holy Spirit on this offering..., etc.(108)

G. CONCLUSION

Let me try to pull all this together. To summarize the evidence, if we take as our point of departure the extant anaphoral texts *as they are*, we have seen the following indisputable facts:

1. Certain complete (i.e., not fragmentary) anaphoras, including some of the earliest, contain no Sanctus.
2. No certainly complete Egyptian-type anaphora lacks the Sanctus, though many authors hold the Greek papyrus fragment *Strasbourg 254* to represent a complete Egyptian eucharistic prayer.
3. From the fourth century the Sanctus appears in anaphoras throughout the East.
4. By the end of the same century it is an integral component of the eastern anaphoras. Later anaphora mss without Sanctus, I would take to reflect an earlier stage of anaphoral evolution, or later redactions of early texts without Sanctus, like *Testamentum Domini* I, 23 with respect to *Apostolic Tradition* 4.

(108) PE 241, 266. CHR reads as follows, with what I consider the later anti-Arian trinitarian gloss italicized and in brackets: "*Holy, holy, holy... Hosanna in the highest!* With these blessed powers, O Master-Philanthropos, we too cry out and say, holy are you and all-holy, [*you and your only-begotten Son and your Holy Spirit*]; holy are you and all-holy, and magnificent is your glory, who so loved your world that you gave your only-begotten Son...

5. The Sanctus, where found, is invariably integrated into the anaphoral text at some point between the opening praise and the institution narrative.
6. The literary form of this integration differs from tradition to tradition, and sometimes even within prayers of the same anaphoral type.
7. Only in Egyptian anaphoras is the Sanctus fully integral to the very structure of the prayer from the start.
8. In several Syrian-type anaphoras originating in Jerusalem, Antioch, Cappadocia, Constantinople, Edessa, modern authors judge the more or less successful integration of the Sanctus to show signs of later redactional work, the seams, perhaps, of later patching.(109)
9. The pristine Sanctus is everywhere addressed to God the Father except in Asterios Sophistes, *Hom. 15*, 16, where it is addressed to the risen Christ.
10. The later anti-Arian polemic affects a shift to a trinitarian interpretation of the thrice-holy hymn.
11. This, in turn, may have facilitated the substitution of the decidedly christological Matthean Benedictus for the primitive Antiochene Benedictus (*ApConst* VII, 35:3; VIII, 12:27).(110)
12. In certain early Antiochene anaphoras this Matthean Benedictus provides the transition to the postsanctus narrative of the christological economy.

To our initial question where the anaphoral Sanctus came from in the first place, at the present state of the evidence, I do not think we can give a definitive answer. The origins and spread of the anaphoral sanctus in the East remain obscure. In Egypt the Sanctus is from the start embedded in a fixed setting integral to the whole structure of the first part of the anaphora. The biblical trisagion is the climax of the *sacrificum laudis*; the "pleni sunt coeli et terra"

(109) See for example Part I, section B.I, OCP 57 (1991) 289-90, and L. LIGIER, *Célébration divine et anamnèse dans la première partie de l'anaphore ou canon de la messe orientale, Gregorianum* 48 (1967) 225-252, esp. 229-32.

(110) See Part I, section C.II.7, OCP 57 (1991) 302-4, and section F.III.1 above.

provides the incipit of the transition to the first epiclesis.(111) In other eastern prayers the Sanctus is inserted at various points in the thanksgiving narrative: before creation (ByzBAS), after creation (AM), after the creation of the world but before the creation of man (*ApConst* VIII, 12:27, EgBAS, JAS), at the end of the entire praise-thanksgiving (APSyr, CHR).(112)

For these striking differences between the Alexandrian Sanctus setting and what we see in eastern anaphoras of Antiochene stamp, one can suggest three alternative explanations:

1. The two distinct anaphoral settings for the Sanctus, in Egypt and outside of Egypt, reflect independent, unrelated liturgical traditions.
2. The anaphoral Sanctus, without Benedictus, originated in the liturgical realm under the aegis of Antioch. When the Egyptians adopted the Sanctus, they adapted it to their exegesis of Is 6:2-3. The Benedictus was never accepted in Egypt because it would have destroyed the *pleni/vere-plenum/imple* unity of the Egyptian anaphoral type. Hence the two different traditions.
3. The anaphoral Sanctus, originally without Benedictus, first appeared in Egypt, whence Palestine and Antiochia received it. The Antiochenes inserted it more or less successfully into the existing Antiochene anaphoral structure of praise and thanks for creation, adding to it the primitive Antiochene Benedictus of Ezk 3:12 in imitation of the synagogue *Yotser*. At a later date, the creation motif recedes, the Arian crisis provokes a trinitarian reinterpretation of the Sanctus, the presanctus becomes a praise of the Trinity, and the Sanctus becomes trinitarian. That is how we find it in Theodore of Mopsuestia, *Cat. 16*, 6, 36,(113) and in the

(111) KRETSCHMAR, *Studien* 170.

(112) PE 82-90 (SC 336:180-92), 224, 232, 246, 266, 348, 376; cf. D. TRIPP (ed.), *The Thanksgiving: an Essay by Arthur Couratin*, in B. D. SPINKS (ed.), *The Sacrifice of Praise. Studies on the Themes of Thanksgiving and Redemption in the Central Prayers of the Eucharistic and Baptismal Liturgies.* In Honour of Arthur Herbert Couratin (Bibliotheca *Ephemerides liturgicae*, Subsidia 19, Rome 1981) 60-61; and esp. L. LIGIER, *Célébration divine* (note 109 above).

(113) ST 145:543-4, 591.

later trinitarian glosses of AM([114]) and JAS,([115]) showing that these Antiochene developments ultimately affected the hagiopolite and Syrian traditions too.([116]) This, in turn, facilitated the substitution of the christological Benedictus of Mt 21:9 for the more primitive Antiochene Benedictus texts of Ezk 3:12 and Rom 1:25, 9:5.

I would reject alternative 1 out of hand. The suggestion that the Sanctus could have landed independently, in both Egypt and elsewhere, in basically the same place in the shape of the anaphora, between the praise and institution account, cannot be taken seriously. Between alternatives 2-3, the choice is not easy.

Could the Egyptian anaphoral Sanctus be a revision of an earlier Syrian one, as in alternative 2? At least one can say that the evidence does not permit us to exclude the possibility that the Egyptians reworked the Syrian Sanctus on the basis of their native Origenist exegesis of Is 6:2-3, and only later referred to the Trinity the Sanctus and *Sancta sanctis* response, as in Theodore of Mopsuestia, *Hom. 16*, 23.([117]) But I think the peculiar Egyptian form, understanding, and liturgical setting of the Sanctus are so early and so distinct as to weaken this view.

Since in Syria this trinitarian interpretation, a consequence of the Arian crisis, is of Egyptian origin, it is clear that the non-trinitarian liturgical Sanctus in Syria antedates these later developments.([118]) But that is true of the Sanctus *everywhere*, so it cannot be used to argue that the Syrian Sanctus is earlier even than the Sanctus in Egypt. Everywhere, the chant was originally addressed to God the Father with neither trinitarian nor christological overtones. This would explain the later addition, though not in Egypt, of the clearly christological([119]) Matthean Triumphal Entry into Jerusalem acclamation, "Blessed is he who comes in the name of the Lord! Hosanna in the highest!" which does not appear in any of the documents of the fourth century.

([114]) MACOMBER, *Addai and Mari* 360-63 = PE 376-7.
([115]) PO 26.2:200 = PE 246.
([116]) Notes 4-5 above.
([117]) ST 145:569. On the response to the *Sancta sanctis*, see my study cited above in note 56.
([118]) KRETSCHMAR, *Studien* 174-7.
([119]) See *ibid.* 178.

In many ways this Benedictus is the *crux interpretum.* Although the christological, Matthean Benedictus is not witnessed to before the fifth century, *ApConst* VII, 35:3 and Asterios, *Hom. 29*, 10, both testify to the Benedictus of Ezk 3:12 as in the synagogue *Yotser* (sections C.II.7 in Part I,([120]) and F.III.1 above). It is probable, then, that the pristine Antiochene Sanctus had the Benedictus of Ezk 3:12 from the start. This reduces the likelihood that Egypt borrowed its Sanctus-without-Benedictus from a foreign tradition.

On the other hand, the Syrian connection between Sanctus and creation (3) represents an ancient tradition from late Judaism, where Sanctus and praise for creation are closely linked.([121]) Is a Jewish influence on the liturgy of Antiochia in the second-third centuries conceivable? Obviously: *ApConst* VII is an anthology of Hellenistic-Jewish prayers, as Bousset has demonstrated.([122]) In one of these prayers, *ApConst* VII, 35:3, we find the Sanctus in a structure which, Bousset has shown, was later imitated by the redactor of the parallel section of the anaphora in *ApConst* VIII, 12:27. The Sanctus in VII, 35:3 is already christianized - it is called "victorious" (ἐπινίκιον), it has the Christian reading "*heaven and* earth are filled with *your* glory," and the angelic choirs are listed as in Col 1:16. But it is obvious that the text derives from the synagogue liturgy.([123])

Furthermore, here as elsewhere in the Syrian liturgical traditions - e.g. Narsai, *Homily 17*([124]) - the Cherubim and Seraphim are lumped together in the general listing of the angelic orders, whereas we have seen how important their hierarchical ordering was in

([120]) OCP 57 (1991) 302-4.

([121]) KRETSCHMAR, *Studien* 171.

([122]) W. BOUSSET, *Eine jüdische Gebetssammlung im 7. Buch der Apostolischen Konstitutionen, Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, phil.-hist. Klasse (Göttingen 1915) 435-490. Indeed, the whole pre-sanctus of *ApConst* VIII, 12:6-7 is of Jewish origin. "Only the theological Part I [VIII, 12:6-8] bears a specifically Christian stamp, but even here this is not its original character," affirms H. LIETZMANN, *Mass and Lord's Supper*, with intro. and further inquiry by R. D. RICHARDSON (Leiden 1979) 102; cf. 100-8.

([123]) KRETSCHMAR, *Studien* 173.

([124]) *The Liturgical Homilies of Narsai*, translated into English with an introduction by R. H. CONNOLLY. With an appendix by Edmund BISHOP (Texts and Studies VIII.1, Cambridge 1909) 13.

Egypt. This significant difference, plus the close connection between Jewish *Qeduššah* and Christian Sanctus, leads Kretschmar to conclude that Antioch did not receive the Sanctus from Egyptian Christian usage but from Judaism.([125]) I would agree – but that does not mean that the Antiochenes could not have borrowed from Egypt *the idea of introducing their Sanctus into the anaphora*. If the synagogue tradition conditioned the Antiochene *interpretation* of the Sanctus and the inclusion of the Ezk 3:12 Benedictus, as in *ApConst* VII, 35:3, its *integration into the eucharistic prayer* was not necessarily of Jewish inspiration. So I do not think the evidence forces us to conclude that the Antiochenes received the *anaphoral* Sanctus from Judaism without intermediary.

Ultimately, it is the perfect integration of the Sanctus-without-Benedictus into the *pleni/vere-plenum/imple* structure of the Egyptian anaphora, over against the what seems to me less integral framework of the anaphoral Sanctus/Benedictus elsewhere, that makes me incline, albeit tentatively, toward giving priority to Egypt, in agreement with Dix and others. So I lean toward alternative 3, in spite of the *a priori* odds against Egypt being the source of commonality among ancient eastern liturgies.

This is where I differ from my friend Brian Spinks. His new, very detailed and tightly-argued book on the Sanctus was available to me only after the completion of this paper. Though Spinks' excellent study deals extensively with the Jewish background of the Sanctus (Part I) and its place in the several anaphoral traditions early (Part II) and later (Part III), the main point of interest to us here is treated in chapter 6, "The possible origins of the sanctus in the eucharistic prayer." On this point Spinks and I differ, partly at least, both in method and in our conclusions. Spinks' point of departure is stated at the head of the chapter: "Ultimately the question of the origins of the sanctus cannot be divorced from the question of the origin or origins of the eucharistic prayer in which it is found."([126]) That is fair enough as far as it goes, but if pushed too far I do not believe one can use it as an absolute hermeneutical principle. For me, the mere fact that there are some early eucharistic prayers with-

([125]) KRETSCHMAR, *Studien* 173-4.

([126]) B. D. SPINKS, *The Sanctus in the Eucharistic Prayer* (Cambridge 1991) 104.

out Sanctus shows that, unlike elements found everywhere (Sursum corda/mentem; Dignum et iustum; etc.), the Sanctus was not an integral part of the early eucharist and, hence, could well have been - indeed, most probably was - inserted later into all eucharistic prayers regardless of their origins.

Secondly, regarding where this first happened, Spinks concludes:

> As far as the place of origins is concerned, in the Egyptian and Roman traditions, the sanctus would seem to be a later addition to the sense of the anaphora, though the Egyptian unique use remains an enigma. Our examples of eucharistic prayers where the sanctus seems to be an integral part of the prayer are Jerusalem, Cappadocia or North Syria, and Edessa. It may have been integral to the anaphora at Antioch, but our information here is too sparse. The evidence points to the Syrian part of the Church, and those later anaphoras which stem from that area. Once included, it presumably became a popular congregational acclamation and gradually came to feature in all anaphoras as part of the initial praise of God - even when, as in the case of the Roman canon, it had no logical context. Egypt, however, developed its own unique supplicatory use of the sanctus.([127])

This is perfectly plausible, since in such matters we are, ultimately, using value judgements. But to me the Sanctus does not seem more "integral" to the anaphora in Jerusalem, Cappadocia, and Edessa, than in Egypt. On the contrary.

* * *

What conclusions can be drawn from from this welter of conflicting data? I would hazard several at least tentative ones:

1. The Sanctus is not original to the anaphora.
2. Its later interpolation everywhere into the same part of the anaphora betrays unmistakably the relatedness and interdependence of all anaphoral Sanctus traditions.
3. The early emergence, and constant tradition thereafter, of the irreducibly distinct Egyptian Sanctus form without Benedictus, fully integrated, via the *pleni/vere-plenum/imple* structure, into the native Egyptian first epiclesis which

([127]) *Ibid.* 116.

follows the Sanctus immediately, points to an early date for the integration of the Sanctus into the Egyptian-type anaphora, possibly as early as the second half of the third century under Dionysius the Great, bishop of Alexandria from 247-264.

4. So the Sanctus in Egypt is very early, probably earlier than elsewhere, though this cannot be proven.
5. The anaphoral framework of the Egyptian Sanctus-without-Benedictus shows the influence of Alexandrian Jewish exegesis rather than of the synagogue *Yotser*, where the Sanctus appears with the Benedictus of Ezk 3:12.
6. Early on, certainly by the beginning of the fourth century, Jerusalem had received the anaphoral Sanctus, still without Benedictus, from Egypt.
7. In the Antiochene sphere of liturgical influence (Antioch, Syria, Asia Minor) the Sanctus appears by the middle of the fourth century, perhaps even earlier. Under the influence of the synagogue *Yotser* the Ezk 3:12 Benedictus is appended to the Sanctus, and the whole is integrated into the anaphoral thanksgiving for creation as in *ApConst* VIII, 12:6-27, CHR-APSyr, etc.(128)
8. As in Judaism, the Sanctus was everywhere originally addressed to God, among Christians God the Father. All other emphases and specifications of the thrice-holy hymn in either a trinitarian or a christological direction are idiosyncratic or later, vary widely even within individual traditions, and should be used only with great caution as a basis for determining the origins or Urform of the chant.
9. In the fourth century the anti-Arian polemic, first in Egypt, later elsewhere, will lead to a trinitarian reinterpretation of the Sanctus.
10. In the Antiochene sphere this, in turn, effects a christologizing of the Benedictus: Ezk 3:12/Rom 1:25, 9:5 give way to Mt 21:9.
11. Though Jerusalem will eventually adopt this innovation, adding to JAS a trinitarian gloss of the sort visible also in

(128) SC 336:180-92; PE 82-90, 224, 265-6.

APSyr/CHR,(129) the Benedictus was never accepted in Egypt because the indigenous Egyptian *pleni/vere-plenum/imple* Sanctus framework excludes it *a priori.*

12. Ratcliff's theory that the Sanctus, when first interpolated into the anaphora, formed the conclusion to a simple eucharistic prayer of thanksgiving, while possible, remains hypothetical and, in my view, unlikely, in spite of the welcome this hypothesis has received.
13. There is no evidence that the early eucharist had one homogenous anaphoral prayer over the gifts. Indeed, several early anaphoras show signs of patchwork structure and redactional reworking.
14. So even if Ratcliff *et sequaces* were right, in a period of oral tradition where improvisation was the rule, the existence of an opening prayer ("preface") of praise and thanks, complete in itself, and concluding with the Sanctus or some other concluding doxology, is no proof that this prayer was not accompanied by other prayers of an anamnetic, epicletic, or intercessory nature, such as the later embolisms containing the institution narrative and other material.
15. Recent research on the anaphora has shown clearly enough that one cannot simply view the eucharistic prayer as having been an integrated structure of eucharistia, anamnesis, invocation, and intercessions from the start.

Pontificio Istituto Orientale
Piazza S. Maria Maggiore 7
00185 Roma

Robert F. TAFT, S.J

(129) PE 224.26-7; 246.7-11; 266.9-11; cf. notes 4-5 above.

JOSEPH P. AMAR

Byzantine Ascetic Monachism and Greek Bias in the *Vita* Tradition of Ephrem the Syrian

INTRODUCTION

The pervasiveness of the tendency to rewrite the history of native Syrian ascetical spirituality from the perspective of the Byzantine monastic ideal is perhaps nowhere better illustrated than in the biography of the single most influential figure in the history of Syriac-speaking Christianity, Ephrem the Syrian. The transformation of Ephrem into a virtual paradigm of the Byzantine ascetical ideal is the result of a complex and often untraceable hagiographic process. However, as a consequence of this transformation, not only was Ephrem identified with a way of life which he never lived, but the very nature of early Syrian asceticism itself was confused and distorted.

Although biographical notices of Ephrem first appear early in the fifth century in the *Lausiac History* of Palladius, the manuscript tradition of his Syriac *Vita* can be traced conclusively only to the twelfth century.(1) This represents an enormous gap in the formative period of the textual tradition. In spite of this, it is possible to glimpse something of the process which transformed the broad strokes of Palladius' initial sketch into the veritable icon of the Greek monastic ideal which we find in the three recensions of the Syriac *Vita*. As we shall indicate, all three recensions of the *Vita* have been faithful to the literary profile of the idealized monk with which Ephrem was first identified in Palladius' account. It is this

(1) For a synoptic presentation of the three recensions (Par Syr 235, Vat Syr 117, and BL 9384) of the Syriac *Vita* and the stemma of the manuscript sources see Joseph P. AMAR, *The Syriac Vita Tradition of Ephrem the Syrian,* (Ph. D. Dissertation, The Catholic University of America, Washington, D.C., 1988).

OCP 58 (1992) 123-156

profile which has shaped and molded the narrative with established hagiographic *topoi* in order to match the pre-conceived image of an idealized, Hellenistic holy man.

Today scholars designate the period in which Ephrem lived as "proto-monastic," a time during which consecrated virginity was the distinctive characteristic of the ascetical life in Syria, but living apart from society was not. The title *îḥîdāyâ* (pl. *îḥîdāyê*) "single one"(2) was employed to describe Ephrem and his contemporaries who lived an active, urban style of asceticism. This term includes a rich harmony of inter-related meanings, signifying at the same time not only one who lives as a celibate, and hence, "singly," but also a simplicity and "oneness" of the spirit and the heart, in imitation of Christ, the "Only-Begotten," whose Syriac equivalent is likewise *îḥîdāyâ*.(3) Under the growing influence of Egyptian and Palestinian monasticism, which had made inroads into western Syria by the middle of the fourth century, *îḥîdāyâ* came to be used as the equivalent of *monachos*, and identified someone who lived a life of social detachment in the wilderness.(4) It is clear that by the time of the emer-

(2) Arguably the term most written about in Syriac asceticism, *îḥîdāyâ* has generated an immense literature of its own to which we can only direct the reader. For an introduction to the pertinent material see, Robert MURRAY, *The Characteristics of the Earliest Syriac Christianity*, in Nina Garsoïan *et al.* (eds.), *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period.* (Washington, 1982), 3-16, especially 6-9. Also Sebastian BROCK, *The Luminous Eye. The Spiritual World Vision of St. Ephrem*, (Kerala, India, 1985), especially Ch. 8 *The Ascetical Ideal: St. Ephrem and Proto-Monasticism*, 107-117. And Gabriele WINKLER, *The Origins and Idiosyncrasies of the Earliest Form of Asceticism*, in W. Skudlarek (ed.), *The Continuing Quest for God: Monastic Spirituality in Tradition and Transition* (Collegeville, 1982), 28-37. For an up-to-date survey of the scholarly literature see the forthcoming paper by Sidney GRIFFITH, *Singles in God's Service; Celibacy in Early Syrian Christianity.*

(3) It is important to note that the term *îḥîdāyâ* does not carry with it any sense of contempt for the physical body. Rather, it indicates a way of life which is lived in conformity with Christ, the *îḥîdāyâ* / "*Only-Begotten*" of God. See Hans DRIJVERS, *Hellenistic and oriental Origins*, in Sergei HACKEL, (ed.), *Studies Supplementary to Sobornost* 5 (1981), 32. The multivalent meanings inherent in the term *îḥîdāyâ* are explored Robert MURRAY, *The Exhortation to Candidates for Ascetical Vows at Baptism in the Ancient Syriac Church, New Testament Studies* 21 (1974-75), 59-80.

(4) Beck has traced the evolving meaning of the term *îḥîdāyâ* from the time of Aphrahat and Ephrem when it carried no sense of social disengage-

gence of the Syriac *Vita* of Ephrem, the meaning of *îḥîdāyâ* had expanded beyond the original, technical sense it had in Ephrem's time. In the space of a few lines, the *Vita* uses *îḥîdāyâ* and *dayrāyâ*, a term which describes a member of a cenobitic community, synonymously. (5) As we shall see, the compilers of the Syriac *Vita* of Ephrem relied heavily on the hagiographic literature of the emerging monastic movement as their model, and in so doing anachronistically transformed Ephrem "*îḥîdāyâ*" into Ephrem "*monachos.*"(6) In addition, of course, a subtle process of cultural transference was underway, as the history of asceticism in the Syriac-speaking east was being rewritten to reflect the ascetical values associated with Greek-inspired monachism.

Ephrem's literary legacy testifies to catechetical, exegetical and liturgical activities which had an inestimable impact on the churches of the Syrian east. Yet, in spite of the formative role he played in

---

ment, to the late fourth century, when it came to be used to identify a monk or a hermit. See Edmund BECK, *Ein Beitrag zur Terminologie des ältesten syrischen Monchtums, Studia Anselmiana,* 38 (1956), 254-267; IDEM, *Asketentum und Monchtum bei Ephraem,* OCP, 153 (1958), 341-362. For a general introduction to the Syrian background see Arthur VÖÖBUS, *History of Asceticism in the Syrian Orient* (CSCO 184 and 197; Louvain, 1958 and 1960); IDEM, *Beiträge zur kritischen Sichtung der asketischen Schriften, die unter dem Namen Ephraem des Syrers überliefert sind, Oriens Christianus* 39 (1955), 48-55. Vööbus includes in his discussion certain works of Ephrem which have been demonstrated to be of questionable attribution. For Beck's judgement on the so-called *Testamentum Ephraemi* and other works of doubtful authenticity see Edmund BECK, *Des heiligen Ephraem des Syrers Sermones IV,* (CSCO, 334; Louvain, 1973).

(5) See chapter 13 of the Syriac *Vita* where the same individual is referred to now as *îḥîdāyâ* now as *dayrāyâ.* For the definitions of these and other Syriac ascetical terms see Sebastian BROCK, *The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life.* (Kalamazoo, 1987), xxi-xxii.

(6) See E. A. JUDGE, *The Earliest Use of Monachos for 'Monk' (P. Coll. Youtie 77) and the Origins of Monasticism, Jahrbuch für Antike und Christentum* 20 (1977). For evidence that the use of the Greek term *monachos* is based on the Syriac term *îḥîdāyā* see the important article by Françoise-E. MORARD, *Monachos, moine; histoire du terme grec jusqu'au 4e siècle, Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 20 (1973), 332-411. For Morard's response to certain hypotheses of Judge, particularly his suggestion for the "popular origins" of the term *monachos* see EADEM, *Encore quelques réflexions sur monachos, Vigiliae Christianae,* 34 (1980), 395-401. See also Robert TAFT, *A Pilgrimage to the Origins of Religious Life: The Fathers of the Desert Today,* in *The American Benedictine Review* 36 (1985), 113-142.

each of these ecclesiastical spheres, his Syriac *Vita* does not describe a man who is actively engaged in the life of the church. On the contrary, the *Vita* cultivates the image of a recluse who shuns everyday life and flees to the solitude of his cell to pursue a life of solitary mortification. The *Vita* relates the advice which Ephrem is said to have received from an Edessan monk when he had just arrived in the city:

> "My son, it is your duty to attend to your soul. I advise you for your spiritual well-being to go up the mountain to one of the monasteries, and stay with one of the elders and hermits who will lead and guide you on the path of perfection." When the chosen Ephrem heard this, he was deeply moved, and followed the holy man up the mountain ... Blessed Ephrem lived in one of the caves, and assumed the pure habit of monastic life. (7)

The reclusive image projected by the *Vita* stands in stark contrast to the prominent figure whose literary compositions were a public event in the life of the church. The model of the *Vita*'s portrayal of Ephrem is not Syrian, but is to be traced to the hagiographical tradition of Byzantine monachism. By telling Ephrem's story in this idiom, the compilers of his *Vita* were able to associate him with the most revered persons and places in the history of the Byzantine ascetical tradition. At the same time, however, the Greek sources which have been used to depict Ephrem cannot conceal a certain cultural imperialism in the encounter with their Aramaic neighbor. For with the literature of Greek-speaking asceticism comes a certain hauteur.

THE IMPACT OF HELLENISM

The process which eventually led to the decline of the Syriac literary tradition did not begin with its seventh-century encounter with Islam. The beginning of a period of transition may be traced to the early fifth century when the power of Byzantine civilization and the prestige of Hellenistic culture irrevocably altered the native literary tradition of the Syriac East. (8) This is not to say that the

(7) Vat Syr 117, 189v.

(8) For the stages in the process of the Hellenization of the Syriac east see the aptly entitled survey by Sebastian BROCK, *From Antagonism to Assimila-*

Hellenism which influenced Syria so strongly was strictly an import from Byzantium. From ancient times, Syria had been a region of cultural confluence where native Semitic culture, centered in the northeastern province of Osrhoene, coexisted with its Hellenized counterpart.(9) The Hellenism which influenced Syria came from within Syria itself, from the great Hellenistic cultural centers in *Syria Secunda*, most notably, Antioch. As church councils undertook to define the Christian faith in the carefully nuanced terminology of logic and rhetoric, predominantly Greek-speaking western Syria gained a new measure of influence over the Aramaic-speaking provinces to the east.(10) Christological and Trinitarian terminology was

---

tion: Syriac Attitudes Toward Greek Learning, in Nina GARSOÏAN *et al.* (eds.), *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*, 17-34. Of particular interest for the development of hagiography see Paul PEETERS, *Le Tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine*. Subsidia Hagiographica 26 (1950), 15-19. The tensions which existed between the native Semitic milieu in which Christianity developed and Greek culture may be traced to New Testament times. See Gregory DIX, *Jew and Greek: A Study in the Primitive Church* (London, 1953); especially chapter 1, "The Conflict of the Syriac and Greek Cultures." Gabriele Winkler has demonstrated Greek influence in the development of Armenian baptismal rites. See Gabriele WINKLER, *Das armenische Initiationsrituale. Entwicklungs-geschichtliche und liturgievergleichende Untersuchung der Quellen des 3. bis 10. Jahrhunderts.* OCA 217 (1982).

(9) The intermingling of Greek and Aramaic culture was further encouraged by the fact that much of the region of Syria and Mesopotamia was bilingual and had well-established literary traditions of its own. See Gabriel KHOURI-SARKIS, *Propos Liminaire, L'Orient Syrien*, I (1956), 3-30; especially the section subtitled 'La Syrie bilingue,' 7-9, 26-30. Also PEETERS, *Le Tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine*, 19-24. Of special interest regarding the development of the Syrian image of the holy man see Hans DRIJVERS, *Hellenistic and Oriental Origins*, 25-26.

(10) One of the most explicit indications of the growing influence of Antioch, and of the increasingly westward direction of the Syrian ecclesiastical compass is found in the *Doctrina Addai*'s report that following the death of bishop Aggai, Palut, his successor, received episcopal ordination from Serapion, bishop of Antioch. The text then completes the stemma which links the newly-ordained Palut to the see of Peter in Rome: "Serapion himself, bishop of Antioch, had also received ordination from Zephyrinus, bishop of the city of Rome from the succession of ordination to the priesthood of Simon Peter who received it from our Lord, and who had been bishop there in Rome twenty-five years in the days of Caesar who reigned there thirteen years." G. PHILLIPS, *The Doctrine of Addai the Apostle.* (London, 1876), 52.

most explicitly affected, as Syriac-speaking Christians sought to reconcile the growing disparity between their traditional, biblically-patterned theological idiom and the more abstract creedal statements which were emerging from the centers of ecclesiastical power in the west. Greek, which had long been the language of culture and learning in the eastern empire, was acquiring a new distinction: it was emerging as the language of imperial Byzantine orthodoxy.

One of the results of the increasingly normative role played by Greek language and learning was that particular churches whose vernacular was other than Greek became marginalized and localized from the point of view of the Great Church. The Christological controversies of the late-fourth and fifth centuries accentuated this widening cultural rift, which culminated in the Nestorian (431) and Monophysite (451) schisms, and the fragmentation of Syriac-speaking Christianity. The disputes which shattered the unity of the Syriac-speaking church along doctrinal lines more often than not found their locus in the liturgy.(11) After the Council of Ephesus and its condemnation of Nestorius, Syrian liturgical development becomes more sharply defined between a west Syrian practice which adopted the liturgy attributed to St. James of Jerusalem,(12) and an east Syrian practice which became identified with a liturgy which shows little evidence of Hellenistic influence, namely, the liturgy of the Apostles Addai and Mari.(13)

For a discussion of the *Doctrina*'s "Roman connection," see Sidney H. GRIFFITH, *Ephraem, the Deacon of Edessa and the Church of the Empire*, in Thomas HALTON and Joseph P. WILLIMAN, (eds.), *Diakonia. Studies in Honor of Robert T. Meyer*, (Washington, D.C.; 1986), 22-52; especially, 47-52.

(11) A well-known example is the religious and civil strife which resulted from the addition of the phrase "who was crucified for us" to the Trisagion following Chalcedon. See Jaroslav PELIKAN, *The Emergence of the Catholic Tradition (100-600).* (Chicago, 1971), 270-271. Also W. H. C. FREND, *The Rise of the Monophysite Movement.* (Cambridge, 1972), 168, 218, and 220. See also William MACOMBER, "A Theory on the Origins of the Syrian, Maronite, and Chaldean Rites," OCP 39 (1973), 235-242.

(12) See Gabriel KHOURI-SARKIS, *Introduction à l'anaphore syriaque de saint Jacques, L'Orient Syrien*, IV (1959), 385-448. IDEM., *L'origine syrienne de l'anaphore byzantine de saint Jean Chrysostome, L'Orient Syrien* VII (1962), 3-68.

(13) It is not within the scope of this paper to investigate the relationship between the Anaphora of the Apostles Addai and Mari and the generally

The exigencies of the fourth-century dogmatic debates likewise made the question of scriptural canonicity more acute, and local deviations and idiosyncrasies in the text of scripture became less tolerated.(14) Syria, where Tatian's gospel harmony, the Diatessaron, had attained enormous influence, was especially affected. As the four separate gospels became solidly established as the sanctioned and fixed norms of faith in the church of imperial Byzantium, Syrian churchmen undertook an ongoing translation effort to bring their native Syriac version of the gospel text into closer harmony with the canonical Greek text.(15) One of the primary aims of these extended translation projects was to eliminate semiticisms and idiomatic usages such as *ləbeš pagrâ* which tended to sound ambiguous when compared to the standard gospels. This phrase *ləbeš pagrâ* ("he put on a body") was the traditional way Syriac authors had of speaking of the incarnation.(16) However, in the context of the

---

more archaic form of this eucharistic prayer known as *šarrar* (Peter III) which became the principal anaphora of west Syrian Maronites. See William MACOMBER, *The Maronite and Chaldean Versions of the Anaphora of the Apostles*, OCP 37 (1971), 55-84; IDEM, *The Ancient Form of the Anaphora of the Apostles*, in Nina GARSOÏAN *et al.* (eds.), *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*, 73-88. For a recent discussion of this question with bibliography see, Jean MAGNE, *L'anaphore nestorienne dite d'Addée et Mari et l'anaphore maronite dite de Pierre III*, OCP 53 (1987), 107-158.

(14) Canon 59 of the Council of Laodicea c. 380: "Private psalms and uncanonical books may not be read in church, but only the canonical books of the Old and New Testaments." A listing of the acceptable books follows. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio.* Tomus secundus, (Paris, 1759), 574.

(15) One measure of the prominent role played by the scriptures in Syriac-speaking Christianity is the sustained and enthusiastic interest demonstrated by the creation of so many versions and commentaries over so short a period of time. See Bruce METZGER, *The Early Versions of the New Testament*, (Oxford, 1977), 3-82. For the growing tendency of Syriac versions to mirror every feature of the Greek, see Sebastian BROCK, *Aspects of Translation Technique in Antiquity, Greek, Roman, and Byzantine Studies* 20 (1979), 69-87. Also P. BERASTEGUI, *Les Versions de la Bible en usage dans les Églises de Langue Syriaque, L'Orient Syrien* 1 (1956), 44-65. Also the pertinent sections in Arthur VÖÖBUS, *Early Versions of the New Testament. Manuscript Studies.* Papers of the Estonian Theological Society in Exile 6; (Stockholm, 1954).

(16) For the background of the use of the phrase *ləbeš pagrâ* see Robert MURRAY, *Symbols of Church and Kingdom: A Study in Early Syriac Tradi-*

Christological discussions, the phrase could be used by Nestorians, gnostics, and docetists alike to suggest an insubstantial or incorporeal body.(17) The Syrian response was to coin new words which were designed to reflect the Greek text more closely. From the compound substantive *barnāšâ* ("son of man") the reflexive verb *etbarnaš*(18) ("he became man") came into vogue as a substitute for *ləbeš pagrâ*; likewise, *etbassar*(19) ("he became flesh"), from *besrâ* ("flesh") is found with increasing frequencey.(20) By the early sixth century, Syriac authors had grown to prefer the precision of Greek religious language over the more allusive idioms of their own native Syriac. Philoxenus of Mabbug (d. 522), who buttressed his anti-Chalcedonianism with extensive use of scripture and initiated his own Syriac translation of the Bible, was expressing a generally accepted attitude when he candidly admitted: "Our Syriac language is not used to the precise terminology employed by the Greeks."(21)

The Ascendency of Monasticism

While Byzantine imperial orthodoxy was concerned with establishing a common theological idiom throughout the church of the empire, the monastic movement of the Egyptian desert, newly introduced into the western reaches of Syria by the mid-fourth century, was exercising an equivalent influence over native Syriac-speaking

---

tion, (Cambridge, 1975), 310-312. Also the important article by Sebastian Brock, *Clothing Metaphors as a Means of Theological Expression in Syriac Tradition*, in M. Schmidt (ed.), *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter* (Eichstätter Beiträge, vol. 4; Regensburg, 1981), 15ff.

(17) See Robert Murray, *Symbols of Church and Kingdom: A Study in Early Syriac Tradition*, 311.

(18) R. Payne Smith, *Thesaurus Syriacus* (Oxford, 1879), vol. 1, col. 582.

(19) *Ibid.*, vol. 1, col. 554.

(20) The proliferation of purely Greek words in Syriac transliteration stems from the desire to parallel the theological precision of the Greek text in every detail. See Sebastian Brock, *From Antagonism to Assimilation: Syriac Attitudes to Greek Learning*, 18. Idem., *Aspects of Translation Technique in Antiquity*, 75, 80-87.

(21) André de Halleux, *Philoxène de Mabbog. Lettre aux moines de Senoun.* (CSCO 231; Louvain, 1963), 51. See citation in Sebastian Brock, *From Antagonism to Assimilation: Syriac Attitudes to Greek Learning*, 20.

asceticism. In the wake of the growing pre-eminence of the monastic movement, Syriac authors showed themselves all too willing to abandon the rich treasury of their native spirituality and to adopt yet another import of the Greco-Syrian west: the ascetical ideal of the Egyptian desert.(22)

Fragments of Palladius' influential *Lausiac History*, with its decidedly Evagrian appeal,(23) began to appear in Syriac by the first three decades of the sixth century.(24) By the time this work had been incorporated into Hananisho's popular *Paradise of the Fathers*, it had become required reading in Syriac-speaking monasteries throughout Mesopotamia and Syria.(25) The prologue to the famous collection of Syriac ascetical homilies known collectively as the *Liber Graduum* or *Book of Grades*, recommends its author as "a great and perfect man who ranks with the apostles and prophets" and whose "style is that of the ancient Syriac language." Yet, in spite of these respectable recommendations, the commentator feels obliged to add:

> Let the quotation which we give here serve the same purpose to the reader as an account of his great achievements of the sort which we

(22) For an introduction to the origins and spread of Egyptian monasticism in Palestine see Derwas J. CHITTY, *The Desert a City*, (Oxford, c. 1966; Crestwood, NY, 1977).

(23) See René DRAGUET, *L'Histoire Lausiaque – une œuvre écrite dans l'esprit d'Évagre, RHE* 41 (1946), 321-364 and 42 (1947), 5-49. On the pervasive influence of Evagrian spirituality in Syrian ascetical life see Paul HARB, O.L.M., *L'attitude de Philoxène de Mabboug à l'égard de la spiritualité ⟨savante⟩ d'Évagre le Pontique*, in *Mémorial Mgr Gabriel Khouri-Sarkis (1898-1968)*, (Louvain, 1968), 135-155.

(24) See René DRAGUET, *Les formes syriaques de la matière de l'Histoire Lausiaque* (CSCO 389 and 398; Louvain, 1978), 11*-16*, 54*-65*.

(25) Antoine GUILLAUMONT, *Les versions syriaques de l'œuvre d'Évagre le Pontique et leur rôle dans la formation du vocabulaire ascétique syriaque*, R. Lavenant (ed.), *IIIe Symposium Syriacum 1980* OCA 221; Rome 1983), 35-41; IDEM, *Le Kephalaia Gnostica d'Évagre le Pontique*, (Paris, 1962), 196-199. Brock includes an excerpt from Evagrius' *Admonition on Prayer* in a collection of writings by Syriac authors. He notes: "Although he (Evagrius) wrote in Greek an excerpt is included here for two reasons: first, many of his writings (including the text translated here) survive only in Syriac, for reasons elucidated below; and secondly, because he is regularly acknowledged by Syriac writers as a great authority on the spiritual life." Sebastian BROCK, *The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life*, 64.

> read in the biographies of fathers like Gregory the Great, blessed Basil the Great, and blessed Evagrius, for our author is their equal in the things which pertain to God.(26)

Byzantine ascetical spirituality so permeated Syrian religious life and thought that later generations of Syriac authors would not hesitate to revise the stories of native Syrian saints and ascetics, using the monastic ascetical ideal imported from the Greek-speaking west as their model. The classic Syrian ascetic, regardless of when or where he lived, was made to assume not merely the manners and appearance of a monk from the Byzantine west, but was also made to speak flawless Greek!(27)

The earliest surviving biographical reports of Ephrem do not originate among his Syriac-speaking countrymen; they come instead from Greek-speaking ecclesiastical historians. Palladius, followed by Sozomen and Theodoret, all wrote from the perspective of the burgeoning Byzantine ascetical ideal.(28) While these historians may have known something of Ephrem's wide-ranging literary activities through early translations of his works into Greek, their reports indicate that they wrote as cultural outsiders who had little appreciation for the native Syriac-speaking ascetical context of Ephrem's life and times.

(26) Michael KMOSKO, (ed.), *Liber Graduum.* (PS, Pars Prima, tomus Tertius; Paris, 1926), 5, 12-18. This work had significant impact on Syrian ascetical life. See Antoine GUILLAUMONT, *Situation et signification du Liber Graduum dans la spiritualité syriaque,* OCA 197 (1974), 311-322.

(27) Peeters aptly remarks: "La force de l'hellénisme et le signe de son triomphe avaient été d'obliger ses prosélytes à parler grec, à penser en grec et, quand ils écrivaient, à écrire en grec. Il les amenait par là à sentir et à reconnaître ce dont ils étaient redevables à la race supérieure qui les avait subjugués." Paul PEETERS *Le Tréfonds oriental de L'hagiographie byzantine,* 72. We shall observe this very phenomenon when we consider chapter 25 of the Syriac *Vita* of Ephrem.

(28) A convenient overview of the contributions of these monastic-inspired historians to the emerging Syriac *Vita* of Ephrem may be found in Bernard OUTTIER, *Saint Ephrem d'après ses biographies et ses œuvres, Parole de L'Orient* 4 (1973), 11-33. The compilers of the Syriac *Vita* of Ephrem also drew from the accounts of Ephrem's Syriac-speaking contemporaries. See Paul PEETERS, *La légende de saint Jacques de Nisibe, Analecta Bollandiana,* 38 (1920), 285-373.

Formative Influence of Palladius

The earliest biographical notice regarding Ephrem which has come down to us is contained in chapter 40 of Palladius' *Lausiac History*, a work composed around the year 420, some forty-seven years after the death of Ephrem. The *Lausiac History* views Ephrem in terms of its author's own background in the Evagrian-inspired monasticism of Egypt and Palestine. Palladius' perspective is revealed in the opening words of his account which describe Ephrem as "favored with the gift of natural knowledge which precedes the knowledge of theology and perfect blessedness,"(29) words which Palladius quoted directly from the ascetical writings of Evagrius, his mentor in the spiritual life.(30) Palladius identified Ephrem exclusively as the "deacon of Edessa," the city where Ephrem had, in fact, spent the last ten years of his life at most. Palladius makes no mention of Nisibis, where Ephrem served under three bishops and carried on the vast majority of his literary and catechetical activity.(31) In fact, the only acknowledgement Palladius makes of Ephrem's literary reputation comes by way of a terse afterthought in which he remarks: "He likewise left some writings, most of which are worthy of attention."(32) Finally, Palladius closes his entry by reporting that Ephrem forced himself to emerge from his ascetical seclusion in order to oversee relief efforts in famine-stricken Edessa, only to return to the solitude of his cell to die.

Not only does Palladius' original account describe Ephrem in terms appropriated directly from Evagrian ascetical ideals, but the actual circumstances of his subject's life are modeled on prevailing monastic attitudes of how a pious man should appear and act.(33)

(29) C. Butler, *The Lausiac History of Palladius II* (Text and Studies vol. 6; Cambridge, 1904), 126, lines 3-6.

(30) See René Draguet, *L'Histoire Lausiaque: une œuvre écrite dans l'esprit d'Évagre*, 21.

(31) The hymns which Ephrem wrote in praise of the bishops under whom he served indicate the wide range of pastoral activities in which he was involved in Nisibis. See Edmund Beck, *Des heiligen Ephraem des Syrers Carmina Nisibena, erster Teil* (CSCO 218; Louvain, 1961).

(32) See C. Butler, *The Lausiac History of Palladius II*, 126, 7-8.

(33) See H. Delehaye, *Les légendes hagiographiques* (2nd ed.; Bruxelles,

Here again, the influence of Evagrius is unmistakable. The *Vita* abounds with examples of the Evagrian ascetical ideal of *apatheia*, or impassibility: "His flesh was shrivelled on his bones like a potter's vessel. His appearance was always gloomy, and he never yielded to laughter."(34) Inspired by this dour image, chapter 25 of the *Vita* describes at some length Ephrem's physical appearance, diet, and manners in a way which betrays Syrian interest in the marks of asceticism:

> They say of the blessed one that he ended his life in monasticism without ever having tasted wheat bread; (he ate) only barley bread. From time to time, he ate small plants from the hillsides... His body was shriveled on his bones like a potter's vessel. His tunic was the same summer and winter. He draped himself in rags from the rubbish... His eyes never stopped weeping, and no one ever saw him laugh his entire life.(35)

The image projected by the *Vita* makes clear that Ephrem was regarded as nothing less than the very archetype of the ascetical ideal whose followers withdrew from society to eke out a meager existence in the wilderness.(36) From the initial report in Palladius' *Lausiac History*, to the subsequent expansions and rearrangements of material drawn from associated hagiographic monastic sources, the image of Ephrem is shaped from a tradition inspired by the development of the new ascetical way of life transplanted from the Greek-speaking west, and now flourishing in the Syriac-speaking east.

The Syriac version of the *Lausiac History* as a whole is the result of a complex literary process, the analysis of which is further complicated by the existence of multiple and fragmentary recensions.(37) However, in the case of the report of Ephrem which is

---

1906) and Patricia COX, *Biography in Late Antiquity: a Quest for the Holy Man* (Berkeley 1983).

(34) Par Syr 235, 133r.

(35) Vat Syr 117, 190v.-191r.

(36) The Syriac *Vita* does not content itself with merely recreating Ephrem as a monk, it makes him a misogynist as well, in stark contradiction to his own writings. See now Sebastian BROCK, *St. Ephrem the Syrian. Hymns on Paradise*, (Crestwood, NY; 1990), 22-25. This and related issues will be dealt with in the forthcoming article by the present writer, *Ephrem the Syrian in the Oriental Sources.*

(37) See René DRAGUET, *Les formes syriaques de la matière de l'Histoire Lausiaque*, 11*: "Le témoignage du syriaque est en effet largement dépourvu

contained in chapter 40 of the *Lausiac History*, the matter is somewhat simplified by the fact that this chapter in its entirety is dependent upon a single recension which represents an early sixth century Syriac version of a short form of the Palladian account.(38) When this short form of chapter 40 of the *Lausiac History* makes its way into the Syriac *Vita* of Ephrem, we find that it has been altered by the significant addition of two *apophthegmata* which are lacking in Palladius' original account, and which cast a new light upon the image of Ephrem.

The first of these *apophthegmata* tells of a vision which came to Ephrem in his cell on Mount Edessa.(39) In the vision, which was secretly observed by a fellow-anchorite, several angels appear bearing a scroll of heavenly origin which is enscribed front and back. A debate ensues among the angels regarding the most worthy recipient of the scroll. One says "It should be given to Eugenius in the Egyptian desert."(40) Another suggests "Give it to the hermit Julian," the famous Syrian anchorite who is celebrated in a collection of hymns attributed to Ephrem.(41) After some further debate, the angels determine that "No one is worthy of it except Ephrem the

---

de cohésion matérielle et plus encore d'homogénéite formelle. Il est dispersé, par groupes plus ou moins fournis de chapitres, dans des mss. de miscellanea qui sont eux-mêmes puisés à des compilations plus anciennes."

(38) Draguet distinguishes between two transmissions of the Greek *Lausiac History*: a short form, designated G, and a longer form, designated B. The recension identified as R3 is the Syriac version of G. *Ibid.*, 12-14.

(39) We will soon turn our attention to "Mount Edessa," the backdrop against which the *Vita* tells its story.

(40) By the time the new Byzantine style of asceticism had established itself in the Syriac-speaking world, the Syrians had evolved a legend that St. Eugenius had transplanted anchoritism from Egypt to Syria as early as the fourth century! See J.-M. Fiey, *Aones, Awūn et Awgīn (Eugène), aux origines du monachisme mésopotamien, Analecta Bollandiana* 80 (1962), 52-81. Vat Syr 117 implausibly corrupts "Eugenius" into "Origen," (189v.).

(41) Edmund Beck, *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen auf Abraham Kidunaya und Julianos Saba* (CSCO, 322, Louvain; 1972), 36-87. De Halleux expresses scepticism regarding the authenticity of most of these hymns. See André De Halleux, *Saint Ephrem le Syrien, Revue théologique de Louvain* 14 (1983), 328-355, especially, 338. Leloir, on the other hand, believes that Ephrem knew these early representatives of Syrian monasticism. See Louis Leloir, *Saint Ephrem, moine et pasteur, Théologie de la vie monastique* 49 (Paris; 1961), 85-97.

Syrian who lives on Mount Edessa."[42] When this *apophthegma* appears in the Syriac *Vita*, it is followed by a commentary which explicitly attributes Ephrem's masterful teaching and preaching ability to his reception of the scroll:

> The day after he received the document, he became filled with the Holy Spirit, and began uttering marvelous things. He went about preaching, and teaching many. In the morning he heard the other hermits saying: "Look, Ephrem teaches as though a fountain were flowing from his mouth." Then the old (anchorite) realized that what was coming from Ephrem's lips was from the Holy Spirit.[43]

The second *apophthegma* describes a dream which Ephrem had as a young child. In the dream, Ephrem's tongue sprouts a vine which fills the earth, and bears clusters in abundance. When birds come to eat its fruit, rather than diminishing, the clusters become more abundant. One recension of the Syriac *Vita* specifies that the clusters represent homilies (*mîmrê*) and the bunches, hymns (*madrāšê*).[44]

The addition of these two *apophthegmata* to the original report of Palladius adds the roles of teacher and author to the ascetical image of Ephrem. The vision of the angels claims divine origin for Ephrem's otherwise unaccountable literary activity, and the dream of the vine which sprouted from Ephrem's tongue prophetically anticipates the popularity and dissemination of his theological and liturgical compositions. But more significant is the fact that Ephrem is associated with two giants of Syrian anchoritism, Eugenius and Julian Sābâ. Certainly both *apophthegmata* serve to underscore the literary profile of Ephrem well beyond anything that appears in the original Greek report of Palladius which alluded to "some writings." At the same time, however, even in this early written report, Ephrem is squarely defined as a model of monasticism, and is associated with the legendary Edessan leaders of the movement, at least according to Syrian tradition.

(42) Par Syr 235, 130v; Vat Syr 117, 189v; BL 9384, 151r.

(43) BL 9384, 151r.

(44) Vat Syr 117, 189v. As the Vatican recension of the Syriac *Vita* states, the *apophthegma* of the vine also appears in the so-called *Testamentum Ephraemi*, a fictitious work of late fifth-century Edessa, and a product of Hellenized Syrian monasticism. For the critical edition see Edmund BECK, *Des heiligen Ephraem des Syrers Sermones IV*, 43-69.

THE WITNESS OF SOZOMEN

Writing sometime around 430, Sozomen substantially expands the short entry on Ephrem which had appeared in the *Lausiac History*. Sozomen acknowledges Ephrem's Nisibean origins, but he claims that Ephrem spent his time in Nisibis in seclusion, devoting himself to "monastic philosophy."(45) While it is generally granted that Ephrem may have come in contact with anchorites after his move west to Edessa in c. 363,(46) the new ascetical style had only recently penetrated western Syria itself. The claim that Ephrem had lived as a monk in Nisibis in the early part of the fourth century is anachronistic. But although Sozomen depicts Ephrem as a life-long monk, he heaps generous praise on Ephrem's literary ability and erudition, and claims that Basil the Great was among his greatest admirers.(47) Sozomen's mention of Basil must be seen in connection with certain oblique references in the homilies of Basil to an anonymous "Mesopotamian"(48) and a "Syrian,"(49) whom the Syriac *Vita* identifies as Ephrem.(50) In one of these homilies, Basil cites the unidentified "Syrian" to substantiate his exegesis of Genesis 1:2 that it was the Holy Spirit who "brooded over the waters" at creation.(51) In fact, in his commentary on Genesis, Ephrem explicitly rejects the opinion that the verse refers to the Holy Spirit at all.(52)

(45) J. BIDEZ, (ed.), *Sozomen. Kirchengeschichte*, (Die Grieschischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, 50; Leipzig, 1960), 130.

(46) See note 41.

(47) BIDEZ, (ed.), *Sozomen. Kirchengeschichte*, 128, 3-8.

(48) B. PRUCHE, (ed.), *Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit*, (SC, 17 bis; Paris, 1968), 514, 44 ff.

(49) S. GIET, (ed.), *Basile de Césarée. Homélies sur L'Hexaéméron* (SC, 26 bis; Paris, 1968), 168.

(50) See chapters 26 and 27 of the Syriac *Vita*.

(51) See chapter 27 of the Syriac *Vita*.

(52) R.-M. TONNEAU, (ed.), *Sancti Ephraem Syri in Genesim et in Exodum*, (CSCO 152; Louvain, 1955), 11. And Tryggve KRONHOLM, *Motifs from Genesis 1-11 in the Genuine Hymns of Ephrem the Syrian with Particular Reference to the Influence of Jewish Exegetical Tradition*, Coniectanea Biblica, Old Testament Series 11 (Uppsala, 1978), 43-44. For another instance of the contradiction between the evidence of Ephrem's own writings and the *Vita*'s

Sozomen goes on to express the dubious compliment that "although (Ephrem) was uneducated, he became, contrary to all expectations, so adept in the learning and language of the Syrians, that he easily understood the most difficult philosophical theorems. His style of writing was so replete with excellent oratory... that he surpassed even the most approved Greek writers."([53]) Establishing that Ephrem was "uneducated" from the perspective of Greek classical learning is crucial to what Sozomen has to say about the Syriac poetry upon which Ephrem's reputation rested. Arguably the most serious misrepresentation in Sozomen's report involves his account of the origins of the literary form in which Ephrem excelled: the doctrinal hymn known in Syriac as the *madrāšâ.*

According to Sozomen's account, Syriac poetry owed its existence to Greek sources, specifically to one Harmonios, son of Bardaisan, "the philosopher of the Arameans." Harmonios, we are told,

> was well-versed in Greek learning, and was the first to subdue his own (Syriac) language to meters and laws. He led choirs in the singing of his verses, and now, even the Syrians sing them. Although these are not the very poems of Harmonios, the melodies are the same.([54])

Sozomen portrays Harmonios as a Syrian with a proper Hellenistic education (in contrast, it should be recalled, to Ephrem) who imposed the classical discipline of meter and music upon unruly Syriac. The role played by Harmonios in this account becomes clear when Sozomen turns his attention to Ephrem:

> When Ephrem observed how much the Syrians were attracted by the beauty of the words and the rhythm of the melodies... he (Ephrem) diligently mastered the meters of Harmonios, although he did not have a Greek education.([55])

Ephrem's hymns, which are said to have been translated into Greek not long after their composition,([56]) achieved enormous popularity

representation of him see the section subtitled '*The Role of Edessa in the Emergence of the Vita*' below.

([53]) BIDEZ, (ed.), *Sozomen. Kirchengeschichte,* 130-131.

([54]) *Ibid.,* 128-129.

([55]) *Ibid.*

([56]) Jerome claimed to have read Ephrem in translation. See E. C. RICHARDSON (ed.), *Hieronymous. Liber de Viris Illustribus* (TU, XIV; Leipzig, 1896), 51.

outside the Syriac-speaking world, and gained Ephrem a reputation of fabled proportions, as Sozomen's own account indicates. But in the face of the presumed superiority of Byzantine culture, how was this product of Syrian provenance to be understood? How else than by inventing Greek roots for it? By introducing the figure of Harmonios, Sozomen provided Ephrem, the uneducated Syrian, with a respectable Greek-educated forerunner and mentor. By the sixth century, the report of Sozomen had become so current that if found its way into Ephrem's Syriac *Vita* in this form:

> And so, seeing these heresies and perceiving that their doctrine was utterly foul, Blessed (Ephrem) feared that the innocent sheep would be captivated by their alluring sounds. So he armed himself against them, aglow with the radiance of the Holy Spirit. He saw people amusing themselves with their alluring and ungodly words, because Harmonios, son of Bardaisan, had previously composed hymns, mixing the ungodliness of his father with pleasant melodies. He attracted listeners whom he dragged off to perdition... Now when Ephrem observed how much false teaching sought out these melodies, he made arrangements of hymns and songs, added true doctrine to them, and offered this to his hearers as an agreeable and fitting antidote.([57])

As convincing as he may have intended it to appear, Sozomen's account does not withstand critical scrutiny. The actual evidence not only refutes his contention that the *madrāšâ* had a classical Greek pedigree, but indicates that if there was any borrowing, it more than likely took place in the other direction, from the Syrians to the Greeks. Virtually everything that is known about Syriac poetry belies any claim that it is dependent upon Greek-inspired models. The respective patterns of classical Greek and Syriac poetry are structurally irreconcilable. It is well known that classical Greek poetry is quantitative; the metrical pattern is determined by the grouping of a variable number of long and short syllables per line into assorted types of poetic feet, such as anapaestic, elegiac, iambic, etc., patterns found in the compositions of fourth-century Christian writers like Gregory of Nazianzus and Synesius of Cyrene. Syriac poetry, on the other hand, is isosyllabic, and appears to have been so far back into its history.([58]) The patterns formed by the isosyllabic

([57]) Par Syr 235, 135v. For the equivalent passage in the Vatican recension see Vat Syr 117, 192r.

([58]) A discussion of the principles of Syriac poetry can be found in Sebas-

units range from recurring lines of four or five syllables each to highly complex and long stanzas. The Syrians distinguished between two categories of poetry based on the arrangement of the lines; when they were gathered into stanzas, the poem was called a *madrāšâ* (pl. *madrāšê*) or "doctrinal hymn." The authentic *madrāšê* of Ephrem employ a wide variety of complex stanzaic patterns. While the names of the melodies to which these hymns were sung have survived with the manuscripts, the melodies themselves cannot be known. A looser arrangement of lines not gathered into stanzas was called a *mîmrâ* (pl. *mîmrê*), or "metrical homily," which was intended to be recited rather than sung. The relatively small number of *mîmrê* which can genuinely be attributed to Ephrem employ the pattern of 7 + 7 syllables per line, making him the eponymous ancestor of this popular syllable pattern known by Syrians as *âfrîmāyâ*.(59) It is the Syriac *madrāšâ* style of composition which has a Greek counterpart, known as the *kontakion*, to which we must now turn.

The *kontakion* is an isosyllabic composition found in Byzantine liturgical usage whose meter is not determined by long and short vowels, as in classical poetry, but, like the *madrāšê* of Ephrem, by the accented or unaccented syllables of the words themselves.(60) Romanos the Melodist, the most celebrated composer of these

---

tian BROCK, *Syriac and Greek Hymnography: Problems of Origin, Journal of the Iraqi Academy Syriac Corporation* 6 (1981-82), 1-11; reprinted in, *Studia Patristica* 16 (Texte und Untersuchungen 129; Berlin, 1985), 77-81.

(59) Other prominent Syriac literary figures lent their names to the more successful isosyllabic patterns. A pattern of 5 + 5 syllables is traditionally associated with the author Balai, and hence is known to Syrians as *balanāyâ*. A pattern of 12 + 12 syllables, a meter popularized by Jacob of Serug, is known as *yaqûbāyâ*. See A. RAES, "Les deux composantes de l'Office divin syrien," *L'Orient Syrien* 1 (1956), 66-75.

(60) With Romanos, the *kontakion* consists of a *heirmos*, which determined the rhythm, number of syllables, placement of the line breaks (caesura), and the accentuation of the stanzas, or *troparia*. In its structure and purpose, the *heirmos* serves as the Greek equivalent to the *rîš qālâ*, or lead line, of Ephrem's *madrāšê*. See William PETERSEN, *The Dependence of Romanos the Melodist upon the Syriac Ephrem: Its Importance for the Origin of the Kontakion, Vigiliae Christianae* 39 (1985), 171-187. And Aelred CODY, *The Octoechos in Early Syria*, in Nina GARSOÏAN *et. al.* (eds.), *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*, 89-133; especially 'Madrashe, Sogyata, Memre - Antecedents of the Kontakion,' 100-102.

hymns, came from the Syrian city of Emesa, modern-day Homs, a bilingual city where Syriac and Greek-speaking congregations dwelt side by side, and where Ephrem's Syriac *madrāšê* were well-known. There is virtual ageement among liturgical historians that the *kontakion* which flourished in the Greek-speaking west is directly dependent upon the Syriac *madrāšâ* in general, and upon Ephrem in particular for its inspiration.(61) Both the *kontakion*'s isosyllabic form and its content point to the influence of Ephrem upon Byzantine hymnography.(62) There is simply no basis for Sozomen's claim that Ephrem learned the *madrāšê* form of sung poetry from Harmonios. What the evidence does reveal is that under the deft hand of Ephrem, the *madrāšâ* became a very popular form of Syriac liturgical composition, which in turn inspired neighboring Greek-speaking Syrian communities to adapt the genre to their own language and liturgy.

Finally, it has now been shown that the figure of Harmonios is a creation of Sozomen which allowed him to attribute the origins of Syriac hymnody to a properly educated Greek.(63) In reality, there is no basis to Sozomen's claim that the Syriac *madrāšâ* was based on Greek forms of poetic organization, or that Ephrem used the poems of Bardaisan, Harmonios or anyone else as models for his *madrāšê*. Sozomen's conclusions must be dismissed as historical revisionism with a decidedly Greek bias. His claim that the styles of Syriac poetry are derived from Greek models reveals a cultural attitude which preferred to view the flourishing genre of the Syriac *madrāšâ* as yet another cultural bequest of the Hellenized west to Syria's Aramaic hinterlands.(64) The popular and lively verses of

(61) See Robert MURRAY, *Symbols of Church and Kingdom: A Study in Early Syriac Tradition*, 31; and Sebastian BROCK, *Syriac and Greek Hymnography: Problems of Origin*, 81. "Our parallels on their own do not establish the Syrian origins of the *kontakion*. Rather, they merely establish that Romanos owes a debt – a tremendous debt – to Syriac sources, especially to Ephrem, the greatest Syrian poet." William PETERSEN, "*The Dependence of Romanos the Melodist upon the Syriac Ephrem*," 183.

(62) For the literary dependence of Romanos upon the Syriac corpus of Ephrem see William PETERSEN, *The Dependence of Romanos the Melodist upon the Syriac Ephrem*, 177-182.

(63) See Hans DRIJVERS, *Bardaisan of Edessa*, (Assen, 1966), 180-183.

(64) Sozomen's account of the origins of Ephrem's poetic inspiration and his dependence upon Bardaisan and Harmonios have held tenaciously, even

Ephrem's *madrāšê* could have constituted a serious compromise to the Council of Laodicea's mandate against the use of non-scriptural lyrics in ecclesiastical chant,(65) a compromise, one might speculate, that Sozomen perhaps sought to legitimize by citing Ephrem's anti-heretical motivation in composing them.

PS.-AMPHILOCHIOS: ASSOCIATING EPHREM WITH BASIL

As monastically-inspired Byzantine historians were recasting the image of Ephrem to reflect their own cultural and ascetical ideals, Greek monastic hagiography was contributing in its own way to the creation of "Ephraem Byzantinus,"(66) by associating him with no less a figure than Basil the Great, the inspiration and principal embodiment of the Greek ascetical ideal.

In an eighth-century collection of the miracles of Basil which is attributed to Amphilochios of Iconium we find the report of a meet-

---

in light of current understanding. Cf., Johannes QUASTEN, *Musik und Gesang in den Kulten der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit*, (Munster, 1973); (Eng. tr.), B. RAMSEY, *Music and Worship in Pagan and Christian Antiquity*, (1983, Washington), 78-79: "It was because of the singing of hymns and the activity of their choirs of women that the heretics Bardaisan and Harmonius obtained so great a following. Ephraem was only able to combat this danger when he himself had hymns sung by women choirs." This claim is substantiated by quoting the very passage from Ephrem's Syriac *Vita*, (Vat Syr 117, 192 v.) which is dependent upon Sozomen's original report. See now Kathleen E. MCVEY (trans.), *Ephrem the Syrian. Hymns.* The Classics of Western Spirituality, (New York, 1989), 26: "Bardaisan was the originator of the *madrāšâ*..." A footnote *ad loc.* refers the reader to an article by Brock in which he levels this judgement on Sozomen's claim: "An examination of the actual evidence, however, indicates that the implication that Syriac verse form was based on Greek meter is totally incorrect." In an article by Brock cited earlier in this investigation, he states the case more fully: "There is, in fact, absolutely no reason to suppose that isosyllabic poetry was something new in Bardaisan's day, let alone an import from some other culture. Indeed isosyllabism as a principle of Semitic poetry may well be something extremely ancient..." See Sebastian BROCK, *Syriac and Greek Hymnography: Problems of Origin*, 80.

(65) See note 14 above.

(66) This apt term is employed by Sidney GRIFFITH, *Images of Ephraem: the Syrian Holy Man and his Church*, forthcoming.

ing and subsequent visit which is said to have taken place between Basil and Ephrem. This document, whose report the author attributes to Basil himself, most likely originates in the anonymous references made in two of Basil's homilies which have already been cited.(67) But whatever its source, the report of the meeting of Ephrem and Basil represents one of the most influential components in the emerging image of Ephrem, and eventually would come to contribute the longest chapters, 25 and 39, to Ephrem's Syriac *Vita*.

The narrative attributed to Amphilochios opens with the description of a fiery pillar which Ephrem saw in a vision. A voice from the heavens proclaims: "Ephrem, do you see how great this pillar is? This is how great Basil is."(68) We are informed that Ephrem had heard reports about Basil and that the vision of the pillar was granted to him in response to his petition for some indication of Basil's greatness. Immediately upon seeing the vision, Ephrem leaves Mount Edessa, where, we are again reminded, he is living in the company of other ascetics, and sets out for Caesarea in Cappadocia with an interpreter, "since he did not know how to speak Greek." As we observed in the *apophthegma* of the scroll, the *Vita* seeks to associate Ephrem with Mount Edessa, the emerging center of monasticism in Syria, but it does so anachronistically. The Edessa which the *Vita* describes, "its hills round about crowned with monasteries,"(69) is an early fifth-century landscape which simply did not exist in Ephrem's lifetime.(70)

THE EGYPTIAN SOJOURN: MONASTIC APPRENTICESHIP WITH BISHOI

When the episode from Ps.-Amphilochios describing Ephrem's intention to seek out Basil is worked into chapter 20 of the Syriac *Vita*, the compiler seizes on the motif of travel to transport Ephrem, without explanation, to Egypt by means of a fantastic sea voyage,

(67) See notes 48 and 49 above.

(68) J. S. ASSEMANI and Petrus BENEDICTUS, S. J., *Sancti Patris Nostri Ephraem Syri Opera Omnia Quae Exstant Graece, Latine, Syriace in sex tomos distributa* (Rome, 1732-43); t. I, xxxiv.

(69) Vat. Syr. 117, 189r.

(70) Bernard OUTTIER, *Saint Ephrem d'après ses biographies et ses œuvres*, 26.

even though he had set out for Caesarea in Cappadocia. As soon as Ephrem sets foot in Egypt, he questions the locals regarding the location of the Nitrian Desert and Scetis, heartland of Egyptian monastic tradition. We are told that Ephrem remained in Egypt for eight years, pursuing the ascetical life among the monks of Scetis, and combatting Arianism (chapters 21-24). One recension of the Syriac *Vita*, Vat Syr 117, 190v., (chapter 22), takes the occasion of the Egyptian sojourn to bring Ephrem into contact with the celebrated Egyptian monk, Bishoi (Pisoës). We learn that during their visit Ephrem miraculously was able to speak Coptic, and Bishoi was granted the grace to speak Syriac so he could instruct Ephrem in the traditions of classical Egyptian monasticism.(71) At the feet of Bishoi, Ephrem is lectured on the history and heroes of Egyptian monastic tradition, particularly Pachomius and Macarius. The Syriac text of the *Vita* states that Ephrem sought out Bishoi on the inspiration of the revelation he had while still on Mount Edessa, again anachronistically, which assured him that his "reward in the kingdom would be the equivalent of Bishoi's."(72) It is Ephrem who seeks out Bishoi, who is instructed by Bishoi in the ways of classical monasticism, and who is being held up to and measured in terms of Bishoi. The *Vita* leaves no question that Ephrem is anything but the clearly acknowledged recipient in the encounter.(73)

The entire Egyptian episode in the *Vita*, with or without the visit with Bishoi, is an adaptation of a common hagiographical theme.

(71) In the Syriac life of Bishoi, only Bishoi is given the gift of speaking Syriac; Ephrem, who listens to Bishoi discoursing on the ways of monastic perfection, does not reciprocally speak Coptic. See P. Bedjan, (ed.), *Acta martyrum et sanctorum*, 7 vols. (Paris and Leipzig, 1890-1897); t. III, 593-594. The common hagiographical convention of miraculous speech may, in the present instance, have been suggested to the compiler of the Syriac *Vita* by the report given in Ps.-Amphilochios that Ephrem was able to speak Greek during his meeting with Basil.

(72) See Vat Syr 117, 190r.

(73) See Hans Jakob Polotsky, *Ephraem's Reise nach Aegypten, Orientalia*, vol. II, (1933), 272. Polotsky's claim that the report of the meeting of the two saints accords Ephrem the favored role must be rethought in light of Ephrem's revelation on Mount Edessa (reminiscent of the revelation that led him to Basil) that served as the inspiration of his visit. Polotsky does not allude to the revelation. On the popularity of Bishoi among the Syrians see E. Hambye, *Pishay anachorète, L'Orient Syrien* 7 (1962), 255-258.

Since Athanasius' *Life of Anthony*, the Egyptian desert had been a popular place of pilgrimage for ascetics not only from Syria, but Asia Minor and western Europe as well. By the sixth century when the Syriac *Vita* of Ephrem was taking shape, it had become commonplace for Syrian hagiographers to claim that a saint had done his monastic apprenticeship in Egypt.(74) Ephrem's journey to Egypt simply has no basis in historical fact.(75) Its occurence in the *Vita* may be the result of the fact that Vat Syr 117, the single source of the Egyptian visit, originated in the library of Our Lady of the Syrians, a monastery of Coptic origins in the Nitrian Desert, but purchased from the Copts by the Syrians probably in the first decade of the eighth century.(76) The presence of this Syrian monastery in Egypt, a stone's throw from the famous monastery of Bishoi, encouraged a tradition which associated Ephrem, renowned by the Syrians, with Bishoi, his local Egyptian counterpart. The tradition of the meeting of the two great saints must have been further encouraged by the fact that local Egyptian monastic tradition actually boasted the presence of the relics of Ephrem, and this may have been the decisive element in the formation of the legend of the fabled meeting.(77) In any event, its influence on the formation of Ephrem's Syriac *Vita* has been substantial, contributing a total of four lengthy chapters (21, 22, 23, and 24).

(74) For the international interest shown in Egyptian and Palestinian monastic foundations see Derwas CHITTY, *The Desert a City*, 46-64.

(75) This is universally accepted today by scholars. The fantastic voyage merely caricatures events from scripture; apart from two recensions (Par Syr 117 and Vat Syr 235) of the *Vita* tradition itself, there is no witness from antiquity that such a trip ever took place. In addition, there is no evidence of Ephrem having authored works in Coptic, as the *Vita* insists (Vat Syr 235, 190r.).

(76) H. G. Evelyn WHITE, *The Monasteries of the Wâdi'n Natrûn*, Part III: *The Architecture and Archaeology*, The Metropolitan Museum of Art Egyptian Expedition (New York, 1933), 170.

(77) According to the tradition of Syriac-speaking monks in Egypt, the relics of Ephrem were reputedly taken from Syria during the Mongol invasion, and brought to the monastery of Anba Bishoi for safe-keeping. This may have served as the catalyst which encouraged the subsequent emergence of the legend of the visit. The observance on January 28 of the feast of Ephrem is the commemoration of the reception of his bones at the Monastery of Anba Bishoi. See Eugène TISSERANT (ed.), *Le calendrier d'Abou 'l-Barakât*, in PO X, fasc. 3 (Paris, 1913), 245-286; especially 264.

THE MIRACULOUS GIFT OF SPEAKING GREEK

Ps.-Amphilochios, which does not know of the Egyptian digression which occurs in the Syriac *Vita*, relocates Ephrem directly in Caesarea following the report of his vision of the fiery pillar.(78) Ephrem and his interpreter enter Basil's cathedral as the liturgy is underway and are immediately awe-struck by the majesty of the Byzantine ritual and the solemn demeanor of Basil.

> He (Ephrem) saw the elect and great Basil amid such pomp and glory, standing at the bêmâ in magnificent, dazzling garments, with an exquisite, shining miter on his head, and his clergy standing round about him in splendor.(79)

Basil miraculously identifies Ephrem in the congregation and sends a deacon after him.(80) But Ephrem is so put off by the scene he is witnessing that his immediate response is to decline the invitation to join the archbishop, and he excuses himself to the deacon: "You are mistaken. We are foreigners from a far-away place; the archbishop does not know us."(81) Ephrem has only to hear Basil preach for him to change his mind. And when he sees a dove hovering at Basil's mouth, he exuberantly proclaims: "Truly you are great! Truly you are great! Basil is a pillar of fire. Indeed, the Holy Spirit speaks through his mouth."(82) Ephrem's words recall the vision of the fiery pillar he had been granted "on Mount Edessa" in response to his request to know Basil's true greatness. When Basil and Ephrem finally come face to face, the *Vita* records a warm and touching reception:

> When blessed Ephrem came to him, holy Basil noticed how sad his face was, that he was dressed in rags, and that he was silent. Basil arose, bowed before him, and said, "My master, leave me, a poor sin-

(78) Two recensions of the *Vita*, Par Syr 235 and Vat Syr 117, place Ephrem and his interpreter in Caesarea on the feast of the Epiphany. BL 9384 maintains that they arrived on New Sunday, the Sunday after Easter.

(79) Vat Syr 117, 191r.

(80) According to BL 9384 Basil requests that Ephrem identify himself, to which he responds: "I am a poor man, a Syrian." When Basil demands his name, Ephrem replies: "I am Ephrem, teacher of the Syrians." (153r.)

(81) *Ibid.*

(82) Par Syr 235, 134v.

ner." (Ephrem) too fell to the ground before him. Then they rose and greeted each other.(83)

Basil addresses Ephrem as "Father of the Desert,"(84) apparently in light of his recent arrival from Egypt, who has "multiplied disciples for Christ, and wiped out destructive heresies."(85) Basil insists on ordaining him to the priesthood, and his interpreter to the diaconate.(86) During the ordination, Ephrem is granted a fervent request he made to Basil and finds himself speaking flawless Greek.(87) Ps.-Amphilochios finds prophetic anticipation of Ephrem's newly-acquired ability to speak Greek in a verse from Isaiah.(88) At the sound of Ephrem speaking Greek, Basil raises his eyes to heaven and quotes: "Then will the lame leap like a stag; then the tongue of the dumb will sing out (Is 35:6)." That Ephrem could be in any way thought of as "dumb" prior to his miraculous gift of speaking Greek could only be read contemptuously by any native speakers of Syriac who knew him as a peerless author, preacher, and teacher. As a result, the account preserved in Ps.-Amphilochios was brought into the Syriac *Vita* minus the quotation and its pejorative implications.(89) In its place, the *Vita* expresses the pious though untenable

(83) Par Syr 235, 135r.

(84) Par Syr 235, 135r.; Vat Syr 117, 191v.

(85) See Vat Syr 117, 191v. which notably expands the account of Ephrem's reception by Basil.

(86) The compilers of Ephrem's Syriac *Vita* knew full well that Ephrem was a deacon, and not a priest. They altered the reading so that Basil ordained the interpreter to the priesthood, and Ephrem to the diaconate. See Par Syr 235, 135v. and Vat Syr 117, 135v.-136r. In BL 9384 the visit with Basil has been edited, and does not include any mention of Ephrem's ordination by Basil.

(87) See note 27 above.

(88) ASSEMANI, (ed.), *Opera Omnia I*, xxxvi.

(89) See Par Syr 235, 135v. and Vat Syr 117, 191v. The Syriac *Vita* incorporated the report of Ps.-Amphilochios with certain other noteworthy modifications: Caesarea in Cappadocia is confused with the port city of Caesarea in Palestine; the *Vita* mistakenly makes this latter one Ephrem's destination. As we have already noted, the Syriac *Vita* alters the report that Basil ordained Ephrem to the priesthood, and his interpreter to the diaconate. Finally, both Par 235 and Vat 117 expand the account of the reception accorded to Ephrem by Basil in an effort to enhance his image beyond what is described in Ps.-Amphilochios. This is perhaps the inspiration behind Basil's request which appears in the Syriac *Vita*, but is absent from Ps.-Amphilochios, that Ephrem share with him his gift of teaching. According to the

claim that Ephrem authored many works "even in Greek," and further associates him with Basil in the literary tradition of the Greek west.

The author of the life of Basil which is preserved in Ps.-Amphilochios has united Basil and Ephrem, two ascetical and theological giants of the fourth century, through the literary fiction of a visit.(90) But as we have observed in the case of Ephrem's alleged visit with Bishoi, the two do not meet on equal footing. While both saints are depicted as having great admiration and respect for each other, Ephrem is portrayed as Basil's poor, country cousin and the privileged participant in the association. It is only when the account of their alleged visit is incorporated into the Syriac *Vita* that an attempt is made to rehabilitate the image of Ephrem beyond anything that may be traced to the original Greek text.

After a visit of seven days, Basil and Ephrem bid farewell, and Ephrem returns to "Mount Edessa." The *Vita* reports that some time after this, an embassy was sent by Basil with the instruction to return Ephrem to Caesarea where Basil intended to elevate him to the episcopacy.(91) When Ephrem learns of the arrival and purpose of Basil's messengers, he feigns madness, and dupes the messengers into returning to Caesarea without him. While we immediately recognize here the presence of a common hagiographical *topos*, one especially popular in Egyptian ascetical literature, namely, the flight from the episcopacy,(92) its particular function in Ephrem's *Vita* is open to interpretation. It is certainly meant to give an indication of the saint's humility, and it may even have been intended to discourage ambition for ecclesiastical advancement among the monks for whom the *Vita* was written. But, as Outtier has suggested, it may merely be the *Vita*'s way of explaining why someone of Ephrem's stature only achieved the office of deacon.(93)

Syriac *Vita*, it is Basil's request for Ephrem's teaching that gives rise to Ephrem's request to be able to speak Greek. See in particular Par Syr 235r.-135v.

(90) For a consideration of the alleged visit of Ephrem and Basil for its symbolic significance see Sebastian Brock, *The Luminous Eye*, especially 118-123.

(91) For the full account of the episode see chapter 34 of the *Vita*.

(92) Egyptian hagiographical tradition applied the theme to the Lives of its most celebrated figures including Pachomius, Evagrius, and Ammonius.

(93) See Bernard Outtier, *Saint Ephrem d'après ses biographies et ses œuvres*, 21.

THE POWER OF BASIL'S INTERCESSION

The account preserved in Ps.-Amphilochios concludes with a contrived and repetitive story of a repentant woman who came to Basil seeking forgiveness for her sins which she had written on a piece of paper.(94) Through Basil's intercession, all the woman's sins, with the exception of an "especially serious one," miraculously disappear from the paper. Basil then sends the woman to Ephrem to intercede for the forgiveness of the remaining sin. Once the woman has travelled to Syria and located Ephrem, he pleads that he is a sinner himself, and returns her to Basil with the words: "He who was able to attain forgiveness of your many sins can likewise achieve forgiveness for this remaining one." Basil, however, dies before the woman reaches Caesarea, and when, in frustration, she throws the slip of paper onto Basil's coffin, it is discovered that the remaining sin, like the others, has disappeared. The Greek account which is preserved in Ps.-Amphilochios draws the conclusion that Basil's power of intercession was enhanced after his death. The sin for which he was unable to intercede in his life was forgiven by mere contact with his bier.

When this episode makes its way into the Syriac *Vita*, we again find evidence that the compiler has attempted to rehabilitate Ephrem by enhancing his role in the account. In the *Vita* the conclusion of the story is altered to maintain that the woman obtained forgiveness "through the prayers of Basil and holy Ephrem."(95) As though to remove any lingering doubt regarding the efficacy of Ephrem's intercession, the *lectio plenior*, Vat Syr 117, amplifies the text even further to insist that the entire event took place "so that the stature of Mar Ephrem might be known."(96) However, as the story is told in Ps.-Amphilochios, it clearly intends to testify to the intercessory role of Basil, who could have obtained forgiveness for the woman's sin while he was alive, without making her undertake the arduous, and ultimately futile journey to find Ephrem. In fact, the woman says as much as she enters Caesarea and remonstrates with Basil's corpse:

(94) ASSEMANI, *Opera Omnia*, I, xxxvii-xxxix.
(95) Par Syr 235, 141v.
(96) Vat Syr 117, 193v.

"You could have forgiven this sin for me, yet you sent me on a useless trip to someone else."[97] It is the Syriac *Vita* which has accorded Ephrem a role of any significance in the episode; in Ps.-Amphilochios he functions as little more than a foil for Basil's miraculous powers of intercession.

Finally, chapter 40 of the *Vita* reports that when Ephrem heard of Basil's death, he mourned bitterly, and composed metrical homilies (*mîmrê*) and doctrinal hymns (*madrāšê*) in memory of Basil, the fiery pillar of Byzantine orthodoxy and beacon of the monastic life.[98] In fact, Ephrem had died in 373, six years before Basil.[99]

To sum up, a total of five chapters of Ephrem's Syriac *Vita* find their proximate or remote origins in what must be recognized as the purely fictitious account of the meeting of the two saints which is preserved in Ps.-Amphilochios. Chapter 20 ("Ephrem Hears of Basil") is composed of direct translations from Ps.-Amphilochios; chapters 25 ("Meeting of Basil and Ephrem") and 39 ("The Repentant Woman of Caesarea") reproduce the text with slight variations, and chapters 34 ("The Embassy from Basil") and 40 ("Ephrem Mourns Basil") are inspired by this source to fabricate original hagiographical variations of their own.

The Role of Edessa in the Emergence of the *Vita*

As Byzantium's provincial capital of Osrhoëne, and as a city which claimed remarkable Christian origins, Edessa boasted respecta-

(97) Par Syr 235, 141r., chapter 39. For the Greek text, see: Assemani, *Opera Omnia* I, xxxix.

(98) See Par Syr 235, 141v., and Vat Syr 117, 193v. A Greek *encomium* on Basil attributed to Ephrem celebrates in general terms Basil's virtuous life and the miracles commonly associated with him. See note in Lamy, (ed.), *Sancti Ephraem Syri Hymni et Sermones*, II, 83-86. For the text and commentary on the *encomium* see S. J. Mercati, (ed.), *S. Ephraem Syri Opera*, (Monumenta Biblica et Ecclesiastica, Tomus I, Fasc. I; Rome, 1915), 115-188.

(99) It is generally agreed that Ephrem died on June 9, 373, as recorded in the *Chronicle of Edessa*. See I. Guidi, (ed.), *Chronica minora*, (CSCO, vol. I; Paris, 1903), 5.

ble political and ecclesiastical affiliations.(100) The city held a position of strategic importance along the eastern borders of the empire and prided itself on its long history of loyalty to the Byzantine court.(101) According to local legend, Edessa had been the first kingdom to accept Christianity, and by the fifth century, could produce a letter of blessing from Christ and a miraculous picture of him to substantiate its claims.(102) The celebrated School of the Persians, where, according to later tradition, Ephrem held the post of "Exegete," contributed to Edessa's fame as a center for theological inquiry and learned disputation for more than a century.(103) Edessa's bishop, along with his suffragans, wielded juridical power over clerics and laity, and administered considerable public funds. Members of the Edessan ecclesiastical hierarchy personally travelled to Constantinople to plead the causes of the city's inhabitants, a practice normally reserved to the provincial governor.(104) In light of the long history of collaboration that obtained between civil and ecclesiastical seats of power, the church did its part to encourage harmonious relations between itself and Byzantine imperial government.(105) Thus, it is not so surprising that Edessa, seat of Aramean culture and center of the Syriac literary tradition, so eagerly and enthusiastically adopted the ideals of Byzantine ascetical life, and, following the lead of Palladius, depicted them so vividly in the person of its most famous, though adopted son, Ephrem.(106) However, in their eager-

(100) For a convenient introduction to the history of Edessa see J. B. Segal, *Edessa, 'the Blessed City,'* (Oxford, 1970).

(101) See W. H. C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, 66-67.

(102) See J. B. Segal, *Edessa, 'the Blessed City,'* 62-109. Also see note 10 above.

(103) See Addai Scher, *Mar Barhadbšabba 'Arbaya; cause de la fondation des écoles*, PO 4 (1908), 377. For Ephrem's function at the school see S. Griffith, *Images of Ephrem.*

(104) See Segal, *Edessa, 'the Blessed City'*, 125-127.

(105) *Ibid.*, 128.

(106) Ephrem's *Vita* joined the repertoire of Greek-inspired monastic literature from which it originated to serve as a model for generations of monks to come. In the colophon of the earliest recension we read: "Through the prayers of holy Mar Ephrem and of holy Basil and of all the triumphant heroes, with those of the holy Mother of God, Mary, may the mercy of our Lord be upon the company of Christians, the careful reader, the faithful hear-

ness to lay claim to the greatest author which the Syriac-speaking world produced, the sources which seek to associate Ephrem exclusively with the city of Edessa betray that they are not well-informed about him.

By the early fifth century, as the earliest Greek notices about Ephrem were beginning to appear, ascectics living singly or in groups had begun a process which would transform the hills surrounding Edessa into a Syrian Scetis.(107) The *Vita* describes Ephrem's first glimpse of this Edessan landscape in near rapturous terms:

> After (he left Amida), he arrived in Edessa, that blessed city, in Mesopotamia. When he caught sight of it from a distance, adorned all about with monasteries, he eagerly desired it. He made up his mind to live out his entire life there.(108)

Edessa's claim on Ephrem in the earliest Greek hagiographical notices is reciprocated here by Ephrem's own claim on Edessa.(109) The *Vita*'s identification of Ephrem as a "youth" at this point in his life(110) reinforces the life-long and exclusive identification of Ephrem with Edessa and its ascetical institutions which we first saw in Palladius' description of him as "the deacon of Edessa." The irony is that when Ephrem arrived in Edessa, he was already approaching sixty years of age.(111) Yet, the identification of Ephrem with Edessa became a fixed feature of history,(112) and finds its ultimate expression in an epitome of the *Vita* which names Edessa as Ephrem's birthplace.(113) Certainly Ephrem's affection and longing for Edessa,

---

er, the feeble writer, and upon this monastery and its inhabitants." Par Syr 235, 142r.-142v.

(107) See Hans DRIJVERS, *Edessa*, in *Theologische Realenzyklopädie* 9 (1982), 272-288.

(108) Vat Syr 117, 189r. At most, Ephrem spent the last ten years of his life in Edessa.

(109) Obsequious attention is lavished on Edessa in the *Testamentum Ephraemi*. See Sidney GRIFFITH, *Images of Ephraem: The Syrian Holy Man and his Church.*

(110) See Par Syr 235r. where Ephrem is addressed as *ṭalyâ* or "young boy."

(111) See Bernard OUTTIER, *Saint Ephrem d'après ses biographies et ses œuvres*, 29.

(112) Two recensions of Ephrem's Syriac *Vita* identify him in their respective *proëmia* as "Ephrem... who was in the city of Edessa," (Par Syr 235, 125v. and BL 9384, 150r.)

(113) See J. S. ASSEMANI, *Biblioteca orientalis* I, xxix.

as portrayed in the *Vita*, are intended to indicate the saint's own spiritual connections with the city and its monastic foundations.([114]) As we shall indicate, this is not the only instance of an eagerness on the part of the compilers of the *Vita* to associate Ephrem exclusively with Edessa and its ascetical institutions.

Three consecutive chapters of Ephrem's *Vita*([115]) are altogether concerned with exalting Edessa's record of faith: chapter 36 ("The Huns invade Edessa"), chapter 37 ("Valens comes to Edessa"), and chapter 38 ("Ephrem extolls Edessa's Faith"). Chapter 36 describes how the ascetical institutions on Mount Edessa suffered in the wake of an invasion by the Huns:

> They went up the mountain above the city where there were many dwellings of covenanters, both men and women.([116]) They attacked the men there; some fled, and others were led into captivity. They attacked the daughters of the covenant, and pillaged their dwellings.

The only mention of Ephrem in this entire chapter comes by way of the terse closing comment: "Holy Mar Ephrem wrote about everything these savages did."([117]) Not only is there no evidence that Ephrem wrote about this attack, but, as we have indicated earlier, the numerous monastic institutions which the episode describes simply did not exist in Ephrem's day.([118]) However, a more serious chronological lapse is involved. According to the record preserved in the reputable *Chronicle of Edessa*, the Huns did not sack Edessa until 396, twenty-three years after Ephrem's death.([119])

Chapter 37 of the *Vita* is derived from the *Ecclesiastical History* of Socrates,([120]) which dates from the middle of the fifth century.

([114]) Recall that the *apophthegma* of the scroll had been set among the ascetics who were living on Mount Edessa to which Ephrem was directed when he arrived in the city. See chapter 13 of the *Vita*.

([115]) See Joseph P. AMAR, *The Syriac Vita Tradition of Ephrem the Syrian*, 171-176.

([116]) For an orientation to the institution of the covenant referred to here see G. NEDUNGATT, *The Covenanters of the Early Syriac-Speaking Church*, OCP 39 (1973), 191-215.

([117]) See Joseph P. AMAR, *The Syriac Vita Tradition of Ephrem the Syrian*, 312.

([118]) On this and other chronological inaccuracies in the *Vita* see Bernard OUTTIER, *Saint Ephrem d'après ses biographies et ses œuvres*, 28-29.

([119]) See I. GUIDI, (ed.), *Chronica minora*, (vol. I), 6.

([120]) *Socrates. Historia Ecclesiastica*, (PG, t. 67; Paris, 1864), IV, 23.

Socrates records a persecution conducted by the arianizing Valens against the pro-Niceanes at Edessa who shame their captors by the tenacity of their faith. However, nowhere in this account does Socrates so much as allude to Ephrem. But when we read of this persecution in the Syriac *Vita*, it has acquired this inelegant and redundant introduction: "Ephrem remained alive until the time of the wicked Valens. This wicked man came during the time of the holy one."(121) There are two problems with this report, the first of which involves the actual date of Valens' attack against the city. According to the most reliable chronology, Valens launched his persecution against Edessa in September of 373, three months after the death of Ephrem the previous June.(122) But even more difficult to reconcile with the *Vita*'s account is what we know of Ephrem's own attitude toward Valens. Not only did Ephrem consider Valens to be innocent in the campaign to replace pro-Nicene bishops with those sympathetic to the arianizing cause, but he expresses his belief that churchmen are largely responsible for the strife caused by the Arian controversy.(123) Building on the authentic memory of Ephrem's crusade against the Arians and his defense of Nicene orthodoxy, the *Vita* enlists him as the contemporary foe of Valens and as the champion of the embattled Nicenes at Edessa.(124) We can only speculate as to what Ephrem's attitude toward Valens would have been if he had lived to see him place an Arian bishop in the see of the "blessed city."(125)

(121) See Par Syr 235, 139v. Vat Syr 117, 193r. replaces Valens with Julian, whom, of course, Ephrem bitterly opposed and denounced in a collection of hymns. See Edmund BECK, *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Paradiso und Contra Julianum* (CSCO, 174; Louvain, 1957), 66-91. For a consideration of Ephrem's *Contra Julianum* see Sidney GRIFFITH, *Ephraem the Syrian's Hymns 'Against Julian;' Meditations on History and Imperial Power, Vigiliae Christianae* 41 (1987), 238-266.

(122) See I. GUIDI, (ed.), *Chronica minora*, (vol. I), 5.

(123) See Sidney GRIFFITH, *Ephraem, the Deacon of Edessa, and the Church of the Empire*, especially, 31-37.

(124) Theodoret, explicitly does just this by including Ephrem in a list of acceptable orthodox teachers. *Theodoret Cyrrhus. Epistle CXLV*, (PG 83; Paris, 1864), col. 1345D.

(125) In September of 373, Bishop Barsai along with pro-Nicene sympathizers among his clergy were sent into exile by Valens, and the cathedral of St. Thomas was handed over to the Arians. The cathedral remained in Arian

Chapter 38 of the *Vita*, continues the theme of the Arian siege with the words: "When the blessed one saw this (i.e. how the city had withstood its persecutors), he wrote about it." A *mîmrâ* follows which is identified as being "of Ephrem," meaning only that it employs the characteristic seven-syllable meter popularized by Ephrem.([126]) This *mîmrâ* is a veritable panegyric to Edessa's long history of orthodoxy, her blessing by Christ, and her apostolic foundations. It reads in part:

> Christ bless her people! Edessa adorned with glory, her boast is in the name of Jesus. And again she is glorified by his emissary, by Addai, the blessed apostle. The city resembling in fame the heavenly Jerusalem! O Edessa, what shall I say to proclaim your lofty virtues? Though I am overcome at length, I shall not stop praising you.([127])

The *Via* has gone to great lengths to strengthen the original identification of Ephrem by Palladius as "deacon of Edessa". It has associated Ephrem with significant events in the city's history by writing him into reports which originally made no mention of him at all. Ephrem is depicted as throughly Edessan: the *Vita* places him in the city as a mere "youth," where he undertook instruction and was baptized in the place where he had always longed to spend his life. At the same time, the *Vita* has reduced the overwhelming majority of his life, sixty years spent in the service of the church of Nisibis, to an unremarkable prelude to his Edessan career. As we have observed, chapters 36, 37, and 38 contain no reliable biographical information about Ephrem. They function in the *Vita* to celebrate the proud history of the city of Edessa by artificially and anachronistically insinuating Ephrem into the text. As a result of the embroidering of the relationship between Ephrem and the church in Edessa, Ephrem the Syrian has been "Byzantinized" and adopted into the culture and civilization of the imperial orthodox church.([128]) The historical revisionism which was required to accomplish this had a single goal: to endorse Ephrem by associating him with per-

---

hands until the death of Valens. See I. GUIDI, (ed.), *Chronica minora*, (vol. I), 5-6.

([126]) See Par Syr 235, 140r. and Vat Syr 117, 193r. Also note 64 above.

([127]) Vat Syr 117, 193r.

([128]) See Sidney GRIFFITH, *Ephraem, the Deacon of Edessa and the Church of the Empire*, 47-52.

sons and places of spiritual repute in the monastic tradition of the Great Church, and making him both intelligible and acceptable, in terms which were current in the Church of the Empire.

Conclusion

Hagiography, like its literary neighbor, apocalyptic literature, developed as an essentially popular form of writing, or *Volksliteratur*, whose primary goal was not so much to inform, as it was to inspire and edify. As such, the Syriac *Vita* of Ephrem reveals more about the social conditions and values of the people who created it than it does about the person whose life it purports to record.(129) We have observed this in the *Vita*'s pervasive association of Ephrem with the heroes and landmarks of early monasticism. The *Vita* has done this in order to bring Ephrem "up to date" and to make his way of life recognizable to contemporaries. But in the meeting of the Greek monastic ideal and native Syrian culture, we find demonstrated the attitudes and values of the dominant culture, which viewed its non-Greek counterpart as inferior and ultimately derivative, a judgement eventually shared by many Syrians themselves.

Department of Classical and Oriental Languages and Literatures
The University of Notre Dame
Notre Dame, Indiana 46556

Joseph P. Amar

(129) The *Vita* of Ephrem depicts an idealized class of people, namely monks, rather than any historical individual. See the eminent Bollandist scholar, Hippolyte Delehaye, S.J., *Les légendes hagiographiques*, 27ff. Also, Patricia Cox, *Biography in Late Antiquity. A Quest for the Holy Man*, 15.

VINCENZO RUGGIERI S.J.

Il «Grande Monastero» di Tell 'Adā

RAPPORTO PRELIMINARE 1990-91

a Cyril Mango

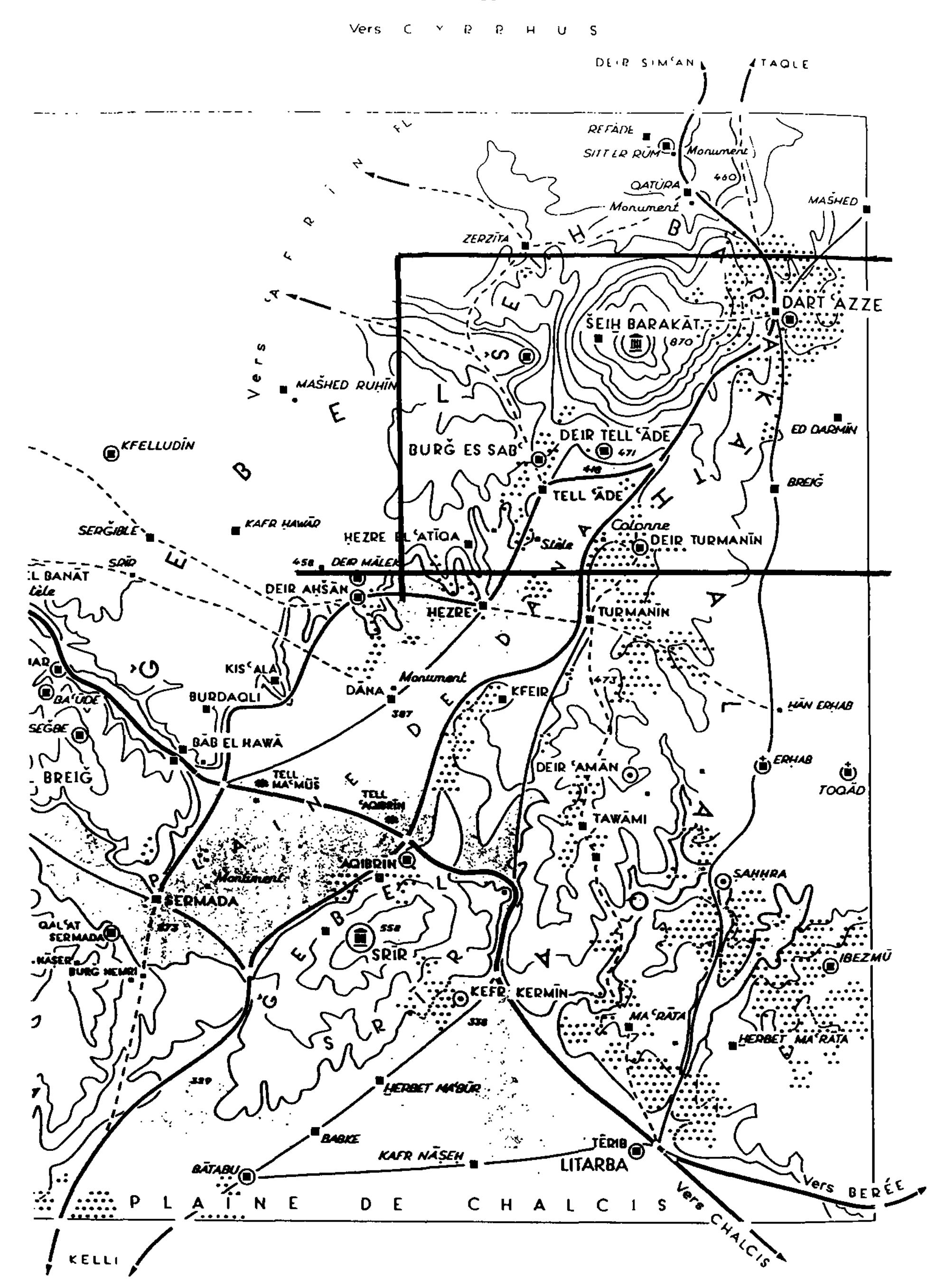
Quasi a ridosso dell'antica strada fra Cyro ed Apamea, sul versante sud del Ğabal Šayḫ Barakāt, il grande massiccio calcareo declinante dolcemente, si affacciano le rovine del monastero di Tell 'Adā([1]), il «grande monastero» delle liste monofisite del VI secolo (pianta 1 e 1a). La distanza da Aleppo è di 48 Km. sulla strada asfaltata che conduce a Qal'at Sim'ān (da cui Tell 'Adā dista 13 Km.), e ci si arriva deviando per Tell 'Adā al bivio di Deret Azzat. Il monastero dista 1500 m. dal villaggio attuale di Tell 'Adā, e per una nuova strada in costruzione, che s'infila fra gli orti ed i campi della piana di Dana, si arriva dopo circa 2 Km. alle rovine dell'altro complesso monastico di Turmanīn([2]).

Le rovine di Tell 'Adā, oggetto di queste note preliminari, sono raggruppate su circa 887 mq. di collina che guarda la piana a sud. Considerando la topografia del sito (pianta 2, foto 1), e l'ubicazione

([1]) Ho visitato il sito nel luglio del 1990, nel giugno e nel settembre del 1991, grazie all'invito di S. E. Mar Gregorios Yōḥanna Ibrahim, Arcivescovo metropolita siro-ortodosso di Aleppo, attuale proprietario del terreno del monastero. A lui devo un particolare ringraziamento per l'ospitalità e il prezioso aiuto durante la mia permanenza in Siria. Alcune planimetrie furono inizialmente disegnate dal Dr. Arch. W. Khoury, che ricalcò i dati rilevati a suo tempo da Butler. Le piante e prospetti qui pubblicati, comunque, sono dovuti ai miei disegni ed all'opera cortese del Dr. Arch. M. P. Sicuro. Mi è doveroso ringraziare il Dr. M. Turillo per il suo valente aiuto durante la mia campagna del settembre 91. Ringrazio di cuore il Prof. R. Lavenant che ha letto per me le fonti siriache. Non ho preso visione delle rovine di Burğ es Sab', né ho tentato una valutazione di ciò che resta nel villaggio di Tell 'Adā.

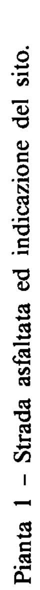
([2]) L'importanza storica e la continuità produttiva della piana di Dana è ben presentata da G. TCHALENKO, *Villages antiques de la Syrie du Nord. Le massif de Bélus à l'époque romaine*. I (Paris, 1953) 139-144.

OCP 58 (1992) 157-184



Pianta 1 - Cartina geografica della piana di Dana (da Tchalenko).

verso Darret Azze



⊙ Monastero

Pianta 1 - Strada asfaltata ed indicazione del sito.

delle cisterne e dei pozzi, l'intera area del monastero si aggira attorno ai 14.000 mq., tutti sulla roccia del pendio collinoso. La superficie del monastero è strutturata secondo uno schema costruttivo a terrazze: vari terrazzamenti sottolineano i livelli di quota del monastero che, partendo da nord, dalla sua quota più alta di 472 m. sul livello del mare, si porta a 417 m. Questo dislivello di 55 m., su una lunghezza di circa 179 m. Nord-Sud, è attenuato dai terrazzamenti che, se una volta servivano per raccogliere le acque piovane e forse per sostenere gli edifici maggiori, oggi sono adibiti a coltivazione([3]). Ancora oggi blocchi di roccia vergine puntellano la zona centrale e meridionale dell'area monastica; sparisce la roccia nella piana sottostante, ora coltivata a cereali, ortaggi, frutti ed ulivo. Tutto il terreno del monastero è circondato da una recensione litica, non originale, ma costituita da conci e pietre una volta appartenenti alle strutture murarie del monastero. Se, tuttavia, non è possibile delimitare con certezza l'antica encenia monastica, le mura a sud (foto 1-2), anche se di mano posteriore, sembrano ricalcare strutture antiche. E' prematuro datare questa posteriore fase di edificazione - forse da assegnare alla prima metà del X secolo, secondo quanto diremo in seguito - praticata sia su queste mura periferiche del plesso centrale, sia all'interno delle sezioni di tale nucleo centrale. Risulta evidente, comunque, la differente edilizia nelle cortine murarie, fra quelle semplici, poderose ed a secco (foto 3, forse della fine V - inizi VI secolo), e l'altra, più ridotta nella dimensione dei conci e di tecnica più umile (foto 4). Una preliminare delimitazione cronologica di ciò che resta sul campo ci induce a pensare a fine V-inizi VI secolo per il plesso centrale, ed una data fra la fine del IX-inizi X secolo per un riaggiustamento di alcune strutture.

Profilo storico di Tell 'Adā

«Non solo il deserto porta frutti graditi a Dio, ma ne porta anche l'oikoumenê, la terra abitata». Con tale preludio, Teodoreto di

([3]) Il complesso centrale si trova a quota 460 sul l.d.m. Si scende a 420 m. sulla strozzatura segnata dalla cisterna più a sud. E' questa la zona dove il dislivello è più accentuato, e, per il suo verso, spiega l'agglomerarsi delle cisterne a quota 420. Le due cisterne più prossime al complesso centrale si situano a quota 450, a circa 20 m. sud dal confine nord del monastero. E'

Ciro introduce un suo personaggio, il grande Eusebio(4). Parafrasando Teodoreto, che ci offre un'accurata descrizione del sito, sappiamo che:

> ad oriente d'Antiochia, ed ad occidente d'Aleppo (Beroia), v'è un'alta montagna, sovrastante le altre d'intorno, la cui cima ha forma di cono. Per la sua altezza, gli abitanti la chiamano **Koryphê** (= è il Ǧabal Šayḫ Barakāt). In altri tempi, v'era sulla cima di questo monte un tempio di demoni, venerati dalla gente del posto. In basso, a meridione, s'apre una pianura a mo' di golfo, circondata da linee non alte di colline. Queste alture si distendono fino alla via transitata da sud a nord. Nella pianura, a ridosso delle colline, a destra e a sinistra, vi sono villaggi piccoli e grandi(5). Uno di questi, ben popolato, alla radice stessa del monte, è chiamato dagli abitanti Teleda(6). Sui piedi della montagna v'è una vallata, non profonda, ma declinante lievemente verso valle guardando a meridione(7) (IV, 2).

---

opportuno tener presente queste quote per capire la semplicità del sistema idrico del monastero.

(4) THÉODORET DE CYR, *Histoire des moines de Syrie*, ed. P. CANIVET et A. LEROY-MOLINGHEN, *SC* 234 (Paris, 1977) IV, 1; *PG* 82, 1339BC. Per il commentario, cf. anche A. J. FESTUGIÈRE, *Antioche païenne et chrétienne* (Paris, 1959) 257 e ss. Resta eccellente ancora G. TCHALENKO, *Villages antiques*, I 133-139, e 145-154 per gli altri insediamenti monastici della pianura di Dana; cf. anche F. CUMONT, *Études Syriennes* (Paris, 1917) 29-33; S. SCHIWIETZ, *Das morgenländische Mönchtum. III. Das Mönchtum in Syrien und Mesopotamien und das Aszetentum in Persien* (Mölding bei Wien, 1938) 203-210; A. VÖÖBUS, *History of Asceticism in the Syrian Orient. II. Early Monasticism in Mesopotamia and Syria, CSCO 197, Subs. 17* (Louvain, 1960) 242-244; P. CANIVET, *Le Monachisme Syrien selon Théodoret de Cyr* (Paris, 1977) 165-172; ID., *Die von Theodoretus von Cyrrhus (444) genanten Klöster*, in H. JEDIN, K. S. LATOURETTE, J. MARTIN, *Atlas zur Kirchengeschichte* (Herder, 1970) 17*. Per quest'area geografica, è utile ancora P. et M. T. CANIVET, *Huarte. Sanctuaire chrétien d'Apamène (IVe - VIe s.)*. I (Paris, 1987) 65-69. Per la topografia, cf. E. HONIGMANN, *Nordsyrische Klöster in vorarabischer Zeit, Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete* 1 (1922) 18; E. LITTMANN, *Zur Topographie der Antiochene und Apamene*, ib. 195; R. DUSSAUD, *Topographie historique de la Syrie antique et médiévale* (Paris, 1927) 222; per la viabilità, ID., *La pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam* (Paris, 1955) 85.

(5) Per l'economia sociale di questi villaggi, cf. G. TATE, *Les campagnes de la Syrie du Nord à l'époque proto-byzantine*, in *Hommes et richesses dans l'Empier Byzantin, I. IVe-VIIe siècle* (Paris, 1989) 63-77; non analizza, tuttavia, il ruolo economico e sociale dei monasteri all'epoca.

(6) Si hanno queste variazioni per il nome: Τελεδᾶν, Τελεδάν, Τελαδάν, Τελ(λ)άδας(ν).

(7) Eusebio, infatti, contempla dal suo monastero, guardando a sud, il lavoro dei campi fatto dai contadini (IV, 6).

E' qui che Ammiano, uomo di santa condotta, aveva fondato, verso la metà del IV secolo un **phrontistêrion philosophias.** V'era già prima un gruppo di anacoreti lì presso, governati da Mariano. Costui dirigeva nell'ascesi due suoi nipoti; uno di questi, il recluso Eusebio, diverrà, su reiterato tentativo di persuasione da parte di Ammiano, la guida celebre del Grande Monastero.

Eusebio diventa a Tell 'Adā una forza centripeta spirituale di grande importanza, col suo esempio e con la sua parola. E' pur vero che noi disponiamo di questo solo testo degno di fede sulla fondazione del monastero, ma conviene fermarsi brevemente sul senso recondito del testo di Teodoreto. Eusebio, sappiamo, era un eremita, mentre Ammiano aveva creato un centro «comunitario», pluralistico, un'officina di filosofia spirituale. Quando Teodoreto scriveva, il cenobitismo aveva già profonde radici, e dato buoni frutti. Ebbene, Teodoreto, nel colloquio fra Ammiano ed Eusebio, esplicita la chiave di lettura per comprendere come Tell 'Adā prese corpo. Ammiano era sì capace di condurre un suo gregge (IV, 2), ma non sembra essere stato un leader della zona, stando alla stessa sua entrata in iscena verbalizzata dal testo (Ἀμμιανός τις). Ritiene, allora, opportuno affidare il suo gregge ad Eusebio, considerato cooperatore, παιδοτρίβης e διδάσκαλος (IV, 2). Una prima deduzione è che attorno al 360, data di fondazione di Tell 'Adā, una nota figura solitaria ed ascetica sembra essere stata la più indicata per la direzione d'un gruppo. Il passaggio, ancora più esplicito, da un carisma di perfezione individuale (anacoretismo) a quello comunitario (cenobitismo) è sottolineato dall'attento Teodoreto nel colloquio fra Ammiano ed Eusebio:

> «A chi ritieni più di piacere in questo austero tuo stile di vita?», chiede Ammiano, «A Dio, naturalmente...», risponde Eusebio. Riprende allora Ammiano: «Siccome tu ami Dio, ti mostrerò una via per la quale accrescere l'amore ed il servizio verso l'Amato. Badando solo a te stesso, credo, non si scappa da (una forma di) egoismo. La legge divina prescrive, infatti, d'amare il prossimo come te stesso. Condurre molti alla comunione della ricchezza (propria) è tipico della perfezione dell'amore (IV, 4)[8].

[8] Εἰς κοινωνίαν λαβεῖν lo traduco, in questo contesto, come «farsi carico di, stringere a sè verso la comunione». E' il **novum** della forma cenobitica siriana che, primitivamente, regola il suo ritmo di vita sulle virtù supreme dei Padri e dei fondatori. Cf. O. HENDRIKS, *La vie quotidienne du moine syrien primitif*, OS 5 (1960) 294-299; P. CANIVET, *Le monachisme syrien* 169-

Questo salto interpretativo sull'«amare Dio», credo, risulta capitale per la sorte di Tell 'Adā – come resta fondamentale per la lettura storica dell'evoluzione del monachesimo nella Chiesa d'Oriente; da uno stadio puramente anacoretico dello stile di Mariano, passiamo ad una forma di «comunità», ove anche solitari trovano una propria collocazione. Cosi inizia l'esistenza paradigmatica del monastero che, almeno in questo primitivo stadio, trova nella preghiera comune e personale la sua struttura portante. Eusebio, infatti, dettava ai suoi d'aver continua relazione con Dio, sia col compimento comune degli uffici prescritti (κοινῇ ... τὰς ὡρισμένας λειτουργίας ἐπιτελεῖν: IV, 5), sia con la preghiera individuale, negli spazi della giornata («o all'ombra di un albero, o presso qualche picco roccioso, oppure ovunque si voglia restare in solitudine, in piedi o giacendo a terra»). A questa vita di preghiera, nel nostro monastero bisogna aggiungere la lettura e lo studio interpretativo dei testi sacri. Nulla sappiamo, in questa fase primitiva, del lavoro di trascrizione di MSS biblici, né del lavoro dei campi. Per quest'ultimo aspetto, le regole I e XV di Rabbula accennano ad animali e a lavoro nel monastero, ma quanto di agricolo vi fosse in Tell 'Adā non ci è dato per ora sapere. Possiamo supporre ancora, oltre il già detto, l'esistenza di un edificio adibito al culto (sia chiesa o cappella), dove, anche se il testo non menziona liturgie eucaristiche(9), è da pensare avesso luogo l'ufficio divino in comune(10).

A Tell 'Adā si rivolgono monaci illustri che, lasciato il proprio monastero, vanno ad abbeverarsi alla fonte d'Eusebio. Teodoreto tratteggia, sembra in ordine cronologico, di ciascuno un profilo. Giacomo il Persiano ed Agrippa erano discepoli di Giuliano Sabas nel monastero a Gindarus. Morto Giuliano, essi lasciano il monastero, anche se di questo erano egumeni (IV, 8), ritenendo più opportuno essere guidati nella via spirituale che guidare. Eusebio alla sua morte

---

170. Per la figura del superiore, cf. HENDRIKS 317-326; F. NAU, *Les Canons et les Résolutions canoniques de Rabboula, Jean de Tella..., Ancienne Littérature Canonique Syriaque* II (Paris, 1906) 83 e ss.

(9) Un certo Olympio, romano d'origine, era presbitero (IV, 10); siamo all'epoca dell'egumenato di Davide, dopo la morte di Eusebio.

(10) Nel vitto, Eusebio, prescindendo dal suo stile personale, regola la sua comunità ad avere un pasto al giorno, probabilmente la sera (IV, 5). Una caratteristica di questo monastero era la coesistenza della lingua greca e siriaca: in ambedue questi linguaggi s'udivano le odi salire verso Dio (IV, 13).

(circa 406) designa Giacomo a succedergli nella direzione di Tell 'Adā; costui, preferendo ancora l'ubbidire al comandare, si rifugia in un altro monastero ove muore. Agrippa prende allora le redini del governo, distinguendosi per il dono delle lacrime e la purezza di cuore. A lui succedono Davide ed Abba. Sotto Davide il monastero contava 150 monaci (IV, 9), ed è in questo tempo che lo stesso Teodoreto trascorre una settimana a Tell 'Adā con degli amici (IV, 10, siamo qualche anno prima del 423). Abba era ismaelita d'origine (IV, 12), ed aveva vissuto nel deserto con Marosas (anche costui, lasciando i suoi monaci, entra a Tell 'Adā) prima d'entrare nel gregge d'Eusebio, probabilmente nel 402. Teodoreto chiude il suo racconto su Eusebio dicendo che altri discepoli, cresciuti a Tell 'Adā, furono mandati ad essere maestri e guide per tutta la montagna (IV, 13).

Questa chiusa introduce un'altra fondazione, legata strettamente a Tell 'Adā: quella creata da Eusebonas ed Abibion (XXVI, 4), possibilmente localizzabile a Burğ es Sab'([11]), attorno al 370. Nel 402, durante l'egumenato di Eliodoro, questa succursale di Tell 'Adā contava 80 monaci (XXVI, 5), ed ebbe fra i suoi, per alcuni anni, Simeone l'Antico, il futuro stilita. All'inizio la presenza e le pratiche ascetiche di Simeone non crearono difficoltà all'interno di questo monastero, retto, come si sa, da regole discrete e dettate dal buon senso secondo la pedagogia d'Eusebio. Attorno al 408, comunque, le rigorose penitenze di Simeone fecero sorgere difficoltà nell'economia della vita spirituale del monastero d'Eusebonas, si da indurre l'egumeno archimandrita a risolvere il «caso Simeone», invitando il futuro stilita a lasciare il monastero e ridonando cosi la pace alla sua comunità([12]). Qualche anno prima del 450, ancora

([11]) Tchalenko, *Villages* I, 134; più dettagliatamente in I. Peña, P. Castellana, R. Fernandez, *Les Reclus Syriens. Recherches sur les anciennes formes de vie solitaire en Syrie*, Studium Bibl. Francisc., Coll.. Minor 23 (Milano, 1980) 211-217 e fig. 27.

([12]) Théodoret de Cyr XXVI, 4-5. H. Lietzmann, *Das Leben des heiligen Symeon Stylites*, TU XXXII/4 (Leipzig, 1909) 23,4-30,8; cf. la **Vita Syriaca** (ed. H. Hilgenfeld, ibid.) 86,11-93,23; degli appunti complementari alla permanenza di Simeone ad Eusebonas, si trovano in G. Garitte, *Vies Géorgiennes de S. Syméon Stylite l'Ancien et de S. Éphrem*, CSCO 172, Iberici 8 (Louvain, 1957) 5,12-10,23. Il testo mancante per il cap. 11, è dato dal *Tiflis A. 397*: G. Garitte, *Compléments à l'édition de la Vie Géorgienne de S. Syméon Stylite l'Ancien*, Mus. 76 (1963) 83 (**monasterium sancti Eusebii**).

un illustre monaco si fermerà al monastero di Eusebonas: Daniele lo stilita(13).

Il nome di Tell 'Adā riappare nei testi a proposito di Filosseno di Mabbog(14). Elī di Qartāmin sottolinea la relazione stretta che Filosseno aveva col monastero: «e dopo aver percorso il paese dell'Occidente, e visitato i conventi ed i santi monasteri, arrivò al Grande Monastero di Teleda dove si stabilì (per) studiare la dottrina della salvezza»(15). Filosseno scrisse una prima lettera ai monaci di Tell 'Adā negli anni 482-484(16). Il lemma di quattro frammenti filosseniani, nel florilegio antigiulianista del *Brit. Mus. Add. 14.259* (VII-VIII secolo), criticamente stabiliti da De Halleux(17), suppone una sua ulteriore lettera, di incerta data, ai monaci del nostro monastero. A parte queste due lettere, indirizzate da lui a tutti i monaci, Filosseno scrisse anche una lettera, pervenutaci anch'essa frammentaria, all'archimandrita Simeone(18). Questa lettera è del 521-2, scritta dal secondo esilio di Filosseno, quando si trovava in Tracia. Simeo-

---

Cf. H. Delehaye, *Les Saints Stylites*, Subs. Hag. 14 (Bruxelles, 1923) VI e ss.; P. Peeters, *Le Tréfonds Oriental de l'Hagiographie Byzantine*, Subs. Hag. 26 (Bruxelles, 1950) 103-4.

(13) *Vita S. Danielis Stylitae*, ed. H. Delehaye, *Les Saints Stylites* 108, 13. Nella recensione D' della *Vita Antiquior* (7, 29-30) abbiamo: κατήντησαν ἐν κώμῃ καλουμένῃ Τελλάδας, ἐν ᾗ ὑπάρχει μοναστήριον κοινόβιον μέγιστον. Μέγιστος sembra testimoniare un buon numero di monaci ad Eusebonas, e forse l'ampliamento del cenobio.

(14) Egli è chiamato anche Akšenâyâ, suo primitivo nome; dai Greci trascritto come Ξεναΐας, e, dopo la consacrazione fatta da Pietro Fullone, reso come Φιλόξενος: Teofane 134, 17 (De Boor ed.).

(15) Élī de Qartamin, *Mēmrā sur Mār Philoxène de Mabbog*, ed. A. De Halleux, CSCO 234, Syri 101 (Louvain, 1963) 5, 121-124. I legati patriarcali sono inviati a Tell 'Adā per cercare Filosseno si da poterlo ordinare: ib. 6, 150-151. Per le lettere dogmatiche di Filosseno, resta eccellente A. De Halleux, *Philoxène de Mabbog. Sa vie, ses écrits, sa théologie* (Louvain, 1963) 192-196; 217-219; 222. E' interessante la connotazione intellettuale, oltre che spirituale, che questo monastero aveva già assunto alla fine del V sec.; carattere, d'altronde, che troveremo ancora in seguito.

(16) I. Guidi, *La lettera di Filosseno ai monaci di Tell 'Adā*, Atti della Reale Accad. dei Lincei, Classe di Sc. Morali, III, 12 (Roma 1884) 449-501. Per la data, cf. De Halleux, *Philoxène de Mabbog* 194, n. 15.

(17) Ib. 217.

(18) J. Lebon, *Textes inédits de Philoxène de Mabboug*, Mus. 43 (1930) 175 (183); E. Honigmann, *Évêques et Évêchés monophysites d'Asie Mineure antérieure au VIe siècle*, CSCO 127, Subs. 2 (Louvain, 1951) 67.

ne era presbitero ed archimandrita([19]), e conosceva di persona ed abbastanza bene i problemi che scottavano al tempo del patriarca Flaviano, del concilio di Sidone e dell'ordinazione di Severo. Dal tono, inoltre, della lettera patriarcale abbiamo una ulteriore conferma dell'importanza del monastero di Tell 'Adā. Se la lettera raccomanda il senso dell'**oikonomia** ecclesiale, quel senso di moderata discrezione nell'opporsi a coloro che lasciano la comunità anti-calcedoniense, è evidente che Simeone (ed il suo monastero) è visto come capo e paradigma per molti: «eri tu ch'essi imitavano, giacchè si sono stabiliti presso di te, e fosti tu a determinare questo cambiamento per un loro miglioramento»([20]).

Con l'avvento dell'ondata monofisita, il monastero di Tell 'Adā (e le sue propaggini monastiche sulle falde del monte) recitano una parte molto importante nella storia della Chiesa siriaca. Nelle riunioni monastiche di Batabū, come anche tra i firmatari delle lettere scambiate fra archimandriti siriani e vescovi monofisiti di Bisanzio, a proposito della questione triteista, Tell 'Adā ed il suo archimandrita appaiono nella liste delle firme, e spesso al secondo posto([21]).

([19]) Abbiamo un'altra lettera, mutila, scritta allo stesso Simeone «presbitero ed archimandrita del monastero di Teleda», da parte di Severo d'Antiochia, al tempo dell'esilio egiziano del patriarca (521-531): E. W. BROOKS, *The sixth book of the Select Letters of Severus Patriarch of Antioch* (Oxford, 1904) I/2, 365-6; II/2 323-4. Nella 41a narrazione, Giovanni d'Efeso riferisce che Bassiano, il solitario, Romano, il presbitero e visitatore di Tell 'Adā, e Simeone l'archimandrita «giacciono nel sepolcro (**bēt qᵉḇurā**) con questi santi vecchi uomini»: JOHN OF EPHESUS, *Lives of Eastern Saints*, ed. E. W. BROOKS, *PO* XVIII, 450. La sgrammaticatura del *Brit. Mus. Add. 14647* (anno 688; *A* in BROOKS) intitola il brano come «storia riguardante il benedetto Bassiano, il solitario, dallo stesso Mar Giovanni d'Asia». Simeone non appare nella narrazione che, tuttavia, ha una forte riduzione testuale (pp. 452-3) a riguardo dello stesso Romano che fu, non lo era più al tempo di Giovanni, **apocrisarius** del Grande Monastero di Tell 'Adā. Ritengo che Romano debba rientrare nella prosopografia di Tell 'Adā, mentre Simeone è probabilmente da relegare al monastero siro di Sicae, in Bisanzio.

([20]) Ibid. 324.

([21]) I documenti sono stati pubblicati da I.-B. CHABOT, *Documenta ad origines monophysitarum illustrandas*, CSCO Syri II/37 (Lovanii, 1937): Barḥabšabba archimandrita Monasterii magni 87, 89, 91; 101; presbyter et archimandrita monasterii magni Teledae 113; Ḥabšabba 126, 128. Siamo nel 567 e 569. Una tavola sinottica su questi documenti fu approntata da A. CAQUOT, *Couvents antiques. Les couvents du massif calcaire dans quatre lettres monophysites du VIᵉ siècle*, in TCHALENKO, *Villages* III, 66-7.

Non sappiamo, almeno considerando dai testi analizzati, quali siano stati i rapporti intercorrenti fra il monastero capo di Tell 'Adā e quello di Eusebonas. E' certo che i fondatori di quest'ultimo sono stati discepoli di Eusebio a Tell 'Adā, ed è perciò ragionevole supporre che essi portarono nella nuova fondazione lo stesso spirito del loro maestro, ma ritengo doveroso considerare i due centri come autonomi, così da non attribuire a Tell 'Adā dati che spettano di diritto solo ad Eusebonas([22]).

Un'opinione diffusa fra gli studiosi è che l'arrivo degli Arabi nella Siria del Nord non ha causato traumi o sconvolgimenti notevoli nella vita dei monasteri. Certamente il VI secolo segnò uno sviluppo del monachesimo e, a quanto ci è dato notare dai monumenti, un ampliamento ed una ristrutturazione di centri monastici. A Tell 'Adā un'iscrizione datata nell'anno 601-2 ci informa che Giovanni (Yōḥanān), egumeno, costruì «questo portale». Lo stesso portale, ci dice un'altra iscrizione dell'anno 907-8, fu riaggiustato «nell'anno 1219 dei Greci, nei giorni del patriarca Dionisio»([23]). Alla fine del

([22]) Cf. L. JALABERT et R. MOUTERDE S.J., *Inscriptions grecques et latines de la Syrie* (= *IGLS*) II (Paris, 1939) n. 478: la torre fatta costruire, nel 572, da Simeone egumeno (lettura da preferire per ταπεινός, piuttosto che vescovo). Cf. *Syria. Publications of the Princeton University Archaeological Expeditions to Syria in 1904-5 and 1909* (= *PAES* III B) (Leyden 1907-1949) 1117 (nel villaggio di Tell 'Adā si trovò anche un frammento d'iscrizione greca: *IGLS* II, 479). Giovanni di Sedre, sincello del patriarca Atanasio, e divenuto patriarca a sua volta (631-648), era stato monaco ad Eusebonas: MICHEL LE SYRIEN (= MSyr.), *Chronique*, ed. J.-B. CHABOT (Paris, 1901-1905) II, 419 e III, 432; GREGORII BARHEBRAEI (= BHeb.), *Chronicon Ecclesiasticum*, ed. J. B. ABBELOOS et J. B. LAMY (Lovanii, 1872) I, 276. In seguito abbiamo ancora una sottigliezza per sottolineare l'individualità di Eusebonas rispetto a Tell 'Adā. Sotto il patriarcato di Dionisio I (818-845), il monaco Iohannan del monastero di Eusebonas viene consacrato vescovo di Bagdad: MSyr. III, 454 (XVIII, 51); sotto Dionisio II (897-909), si ha il monaco Ignazio, dello stesso monastero, consacrato vescovo di Qennešrīn: MSyr. III, 460 (XXII, 6). Per gli eventi posteriori a queste date, cf. I. PEÑA, P. CASTELLANA, R. FERNANDEZ, *Les Reclus Syriens* 214-5; P. CASTELLANA, *Les stylites autour de Qal'at Sim'ān*, in PEÑA, CASTELLANA, FERNANDEZ, *Le Stylites Syriens* (Milano, 1975) 120-121.

([23]) E. LITTMANN, PAES IV B n.16, pag. 15. Francamente non saprei come «spremere» questa iscrizione del 907-8, sì da poter leggere, come suggerisce Littmann (IV B, 19), una ricostruzione di Tell 'Adā in quest'anno. Littmann avanza questa ipotesi nella lettura dell'iscrizione n. 19 ad Eusebonas (IV B, 18-20), riguardante un certo Matteo, figlio di Isacco, da Tell 'Adā, che

VII secolo, Giacomo d'Edessa viene a Tell 'Adā. Giacomo Baladaya, soprannominato «il Traduttore delle Sacre Scritture», aveva studiato greco e siriaco nel grande centro monastico di Aphtūnjā, conosciuto come Qennešrīn, prima di continuare la sua formazione ad Alessandria. Michele il Siriano ci dice che Giacomo muore il 5 Giugno del 1019 (= 708) nel monastero di Tell 'Adā(24); ciò induce a ritenere che verso il 688 Giacomo d'Edessa iniziasse il suo soggiorno ad Eusebonas(25). Cosi Michele il Siriano:

> i monaci del monastero di Eusebonas domandarono a Giacomo di passare da essi, al fine d'insegnare e rinnovellare (lo studio del) la lingua greca ch'era scomparsa. Durante 11 anni egli (= Giacomo) insegnò in questo monastero i Salmi in greco, la lettura dei Libri (Sacri) e la lingua. Dei fratelli, gelosi e che al tempo stesso detestavano i Greci, gli suscitarono delle difficoltà. Giacomo lasciò questo luogo, dunque, e si diresse con 7 dei suoi discepoli al grande convento di Tell 'Adā... Giacomo passò 9 anni in questo posto e corresse l'Antico Testamento(26).

Quando a Giacomo si chiese di riprendere il suo trono, sopraggiunse però la sua ora:

> egli finì la sua vita in questo convento (= Tell 'Adā), ed il suo corpo fu deposto il 5 di giugno dell'anno 1015(27).

«made and built this Convent of the Greeks» nell' 858-9. A parte i dubbi sulla lettura stessa dell'iscrizione, dubito che Eusebonas fosse divenuto **melkita**, e che un giacobita di Tell 'Adā potesse finanziare una costruzione (leggerei: ristrutturazione) melkita, e che tutto questo fosse servito, mezzo secolo più tardi, di stimolo ai monaci di Tell 'Adā di riaggiustare il loro centro. **«Of the Greeks»** è letto, ipoteticamente, ma con migliore contestualizzazione da Castellana (*Les Reclus Syriens* 215) come proveniente dall'insegnamento del greco qui offerto.

(24) MSyr. II, 472, ove si da l'anno 1015, corretto poi dallo stesso MSyr II, 476 e 483 in 1019.

(25) Cf. la tavola cronologica stabilita da A. Vööbus, *Syrische Kanonessamlungen. Ein Beitrag zur Quellenkunde. I. Westsyrische Originalurkunden* 1, A, CSCO 307, Subs. 35 (Louvain, 1970) 208, n. 49.

(26) MSyr. II, 472; BHeb. 292. Il *Brit. Mus. Add. 14.429*, f.90a dice che Giacomo sta a Tell 'Adā nel 705, ove comincia il lavoro di revisione del libro di Samuele e dei Re. Il *Par. syr. 27*, f. 148a, ancora, afferma che Giacomo portò avanti il lavoro di revisione del libro di Daniele nell'anno 1016 = 705: Vööbus, *Syrische Kanonessamlungen* 209, n. 63.

(27) MSyr., ib.

Una nota ulteriore di MSyr. (II, 476) ci informa che:

> i santi monaci del convento di Tell 'Adā, vedendo che la fine di Mar Giacomo era prossima, e che non v'era più speranza, si affrettarono a far riprendere i suoi libri, sì che questi non oltrepassassero l'Eufrate, e li fecero riportare al loro monastero.

E' evidente il carattere di «centro culturale» che Tell 'Adā aveva conservato - viene da pensare ad una biblioteca all'interno del monastero - anche se notiamo l'avvenuta perdita della lingua greca in questa regione monastica. Con buona probabilità, si può pensare che Giacomo d'Edessa, nel tempo (circa 20 anni) trascorso fra Eusebonas e Tell 'Adā, fece di questo sito una officina di studi biblici e greci.

Nel X secolo v'è un costante riferimento a Tell 'Adā per le elezioni episcopali nella chiesa giacobita. Vedremo che Abramo sarà l'ultimo di questa tendenza a guardare alla Siria del Nord per siffatte scelte di politica ecclesiastica. In seguito, la scelta politica della chiesa giacobita si volgerà verso la Mesopotamia; prima a Tar'el, e poi ai monasteri di Tur 'Abdin (Deir el Zafaran, Mar Gabriel)([28]).

> Nel 1247 (= 936), i vescovi orientali ed occidentali si riunirono nella cittadella di Tell 'Adā, nella regione di Antiochia... Essi scelsero Giovanni, solitario della Montagna Nera, e lo consacrarono patriarca. Dopo aver servito per 16 anni e 10 mesi, egli morì la domenica 3 Luglio (del 953). Fu seppellito nel convento di Tell 'Adā, nel mausoleo di Mar Giacomo([29]).

([28]) Durante il IX secolo, molti monaci di Tell 'Adā furono consacrati vescovi e mandati a coprire differenti sedi. Durante il patriarcato di Dionisio I (818-845) abbiamo i seguenti nomi: 1) Tommaso, consacrato vescovo di Arde'at (Der'at?): MSyr. III, 453 (XVIII, 1); 2) Giacomo consacrato per Dolik: III, 454 (XVIII, 20); 3) Abramo, consacrato vescovo d'Arabia: III, 454 (XVIII, 53); 4) Sergio, come vescovo di Segestan: III, 455 (XVIII, 79). Durante il patriarcato di Giovanni III (846-873), si ha Giovanni, consacrato metropolita di Gerusalemme: MSyr. III, 457 (XIX, 41). Infine, sotto il patriarca Dionisio II (897-909), abbiamo un certo monaco Giacomo come vescovo di Ierapolis: MSyr. III, 460 (XXII, 6). Questo secolo ha prodotto molti vescovi dalle file monastiche di Tell 'Adā; il X sec. avrà un'altra sfaccettatura, e preannunzia la decadenza del centro.

([29]) *Anonymi Auctoris Chronicon ad A. C.1234 pertinentes* (= AAChr.), ed. A. Abouna et J.-M. Fiey, CSCO 354, Syri 154 (Louvain, 1974) 210; MSyr. III, 121 e 463. L'AAChr. ha una tradizione diversa da MSyr. (cf. Fiey in AAChr. IX-X). La notizia sul mausoleo di Giacomo è sottolineata anche da BHeb. 400 («sepultus fuit... in arca religiosi Mar Jacobi Ed.») e da MSyr.

Giovanni V è il primo dei patriarchi consacrati nel castrum-cittadella di Tell 'Adā. Durante il patriarcato di Giovanni V, Simeone viene consacrato vescovo di Qennešrīn[30], e viene costruita la torre del monastero[31]. Il patriarca Giovanni VI riceva la sua consacrazione ancora nella cittadella[32], nel 954; segue, ancora, il patriarca Dionisio III (958)[33], ed infine Abramo, nel 962[34].

Dopo il patriarca Abramo, i centri monastici sulle pendici del Ǧabal Šayẖ Barakāt perdono, così sembra, la loro antica preminenza nella storia della chiesa giacobita. Tell 'Adā, stando alle fonti, dalla fine del X secolo, non ha prodotto alcun altro vescovo. Probabilmente dietro questo oblio del sito bisogna vedere le nuove forze politiche bizantine, con Romano e più esplicitamente con Focas, che nell'ottobre del 966 inizia l'assedio ad Antiochia. Con i bizantini nuovamente su territorio siro, inizia una tormentata girandola di battaglie fra differenti signorie, protrattasi poco meno di 200 anni. Bizantini, Franchi ed armate mussulmane sconvolgono la vita (e l'economia) della regione e del nostro versante del massiccio calcareo, che si trovava lungo un importante asse viario. L'ultima informazione che ci ricorda il villaggio di Tell 'Adā è la ripresa della cittadella da parte di 'Imad ad-Dīn Zanki, nell'aprile del 1135[35].

III, 463. Si noti, inoltre, che la consacrazione avviene nel villaggio di Tell 'Adā, e non, come a volte si suppone, nel monastero di Tell 'Adā. Dal villaggio, che sembra aver avuto un suo centro monastico, è chiamato Costantino, dal patriarca Ciriaco (793-817) per essere consacrato vescovo di Dolik: MSyr. III, 451 (XVII, 4); Stefano, dello stesso villaggio, è consacrato vescovo di Ierapolis da Giovanni III (846-873): MSyr. III, 456 (XIX, 20); ancora, credo, Severo, consacrato da Abramo (962-963) come vescovo di Tur 'Abdin: MSyr. III, 465 (XXVIII, 4).

(30) MSyr. III, 464 (XXV, 21). MSyr. III, 124 ci informa che Giovanni V, consacra inoltre un certo Abramo «della colonna del convento di Tell 'Adā» come vescovo di Edessa; cf. P. CASTELLANA, *Les Stylites autour de Qal'at Sim'ān* 121-5.

(31) L'iscrizione sembra attribuire la costruzione della torre allo stesso patriarca: PAES IV B, n. 17, pag. 17-18. Littmann (ib. n. 18, pag. 18) riporta un graffito (Ḳashīshā): sembra essere un nome proprio (VI-X sec.?).

(32) MSyr. III, 124 e 464; AAChr. 210; BHebr. 400.

(33) MSyr. III, 124 e 465; AAChr. 210; BHebr. 400.

(34) MSyr. III, 129 e 465; BHebr. 410; AAChr. 211 si discosta, dicendo: «nel convento di Tell 'Adā».

(35) TCHALENKO, *Villages* I, 136-138; CASTELLANA, *Le Stylites autour de Qal'at Sim'ān,* 120-121; G. OSTROGORSKY, *History of the Byzantine State* (Oxford, 1956) 257 e ss.

Probabilmente l'abbandono di Tell 'Adā è da considerarsi anteriore a questa data.

STATO ATTUALE DELLE STRUTTURE EDILIZIE A TELL 'ADĀ

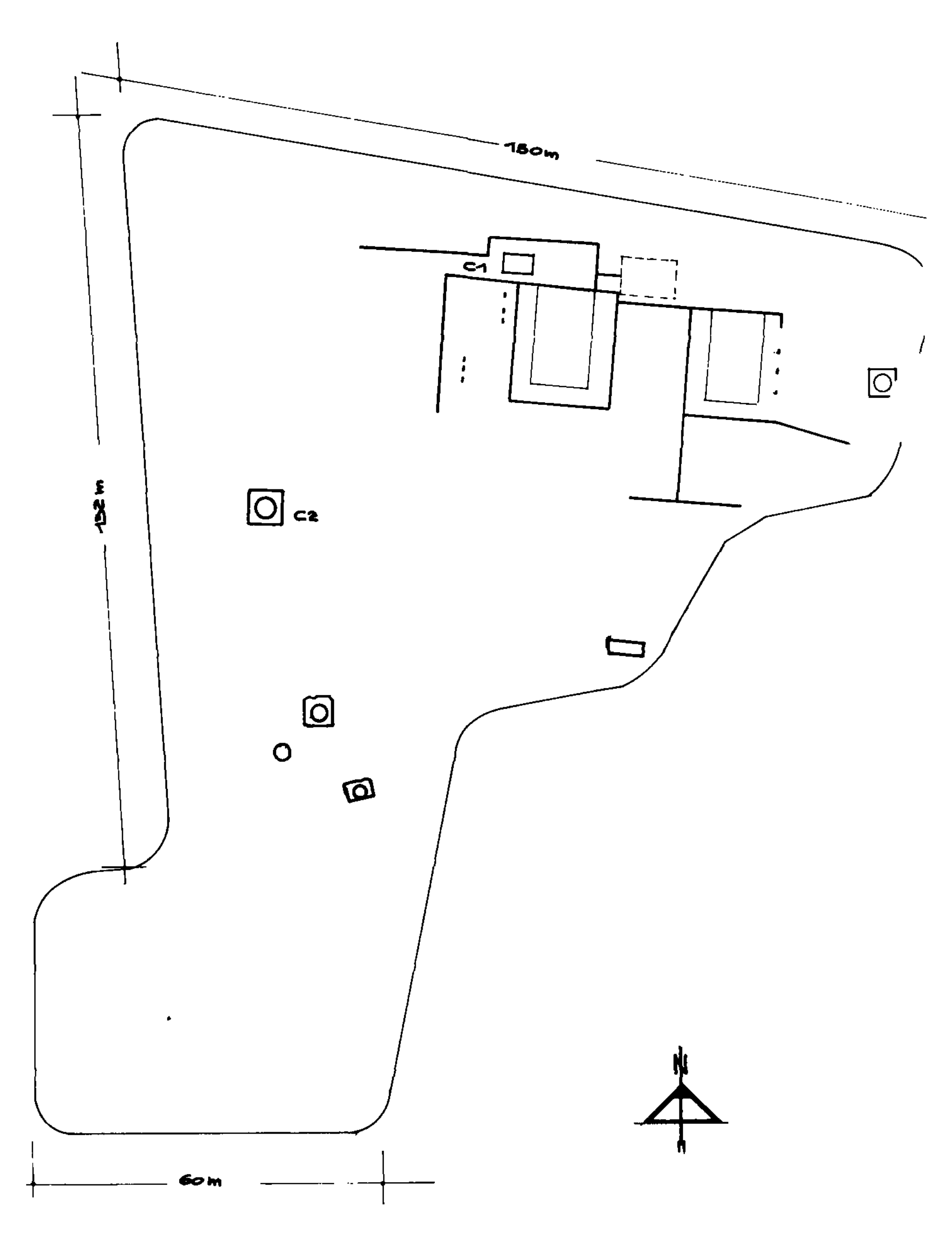
La nostra planimetria (cf. pianta 2) non presume di segnare l'antico **horos** monastico di Tell 'Adā, ma si sviluppa seguendo l'andamento delle terrazze che sostengono le strutture, dando cosi l'indicativo limite stabilito da mura costituite da massi nuovi ed antichi. La sezione nord-ovest è quella che in passato è stata sommariamente stabilita e pubblicata; l'attuale planimetria stabilisce, da una parte, la proprietà della chiesa siro-ortodossa di Aleppo e, dall'altra, l'inizio di mura ed alzati che, partendo da sud (all'inizio della piana di Dana) seguono un tracciato antico che s'inerpica lungo il lato occidentale del complesso.

- *Il nucleo centrale del complesso (pianta 3).*

Ad un primo sguardo alla pianta del nucleo centrale, il lettore può notare la diversità tra l'ordito planimetrico da noi presentato e quello in passato suggerito da Butler(36). Varie strutture a quel tempo stavano in piedi (come il muro accanto al torrione d'angolo, quest'ultimo nella foto 5, pilastri in piedi sul terrazzamento principale, etc.) e oggi sono sparite. Ma abbiamo accertato l'andamento simmetrico degli edifici che affiancano il mausoleo centrale (K), e che questi, a loro volta, erano costeggiati da altri edifici simili. Non si è rinvenuta alcuna traccia di chiesa, ma come appare dalla pianta 2, il monumento sepolcrale forma il punto focale della tessitura edilizia di questo monastero, nella sua prospettiva nord-sud, che resta l'asse principale di avvicinamento al complesso. E' pur vero che la planimetria di Butler, come quella di Tchalenko(37) presentano il centro visibile del monastero col suo mausoleo, ma l'estensione che ho accertato si allunga di ben oltre 5 altri terrazzamenti prima di arrivare ai blocchi di pietra a valle che limitavano l'**horos**. In media direi che

(36) PAES II B 244 (ove la foto 248 sembra sia stata pubblicata rovesciata); *Early Churches* 96.

(37) BUTLER, vedi nota 36; TCHALENKO, *Villages antiques* I, 154-5.



Pianta 2 – Planimetria generale della proprietà del monaster

il terrazzamento aveva una larghezza di 20-25 m. e che, in quota, v'era una variazione di 3-3,5 m. Quest'andamento, va da sè, segue l'asse prospettico nord-sud; dalla pianta 3 si accerta che lo spiegarsi est-ovest del terrazzamento seguiva, quando necessitava, qualche discesa brusca del pendio. I muri di sostegno delle terrazze (foto 6) presentano generalmente una tecnica rozza, costituita da grandi massi appoggiati sul livellamento calcareo del pendio; quelli che, invece, scendono secondo l'asse nord-sud (foto 7) sono alzati con conci a secco, ben tagliati, sovrapposti regolarmente. Ciò, tuttavia, non suppone necessariamente date differenti, bensì invece funzionalità diverse di una cortina muraria. Ritengo, infatti, che la datazione più prossima a quanto resta sul campo a Tell 'Adā appartenga alla fine del V-inizio VI secolo; la porta a sud-est (foto 4) è stata rifatta, impiegando conci del luogo, nel 601 e nel 907, e l'alzato, che appare nella vecchia foto di Butler, oggi sparito, è senz'altro della prima metà del X secolo.

Il plesso centrale (foto 8-9-10) giustamente fu descritto da Butler nella forma del Π greco. Corretta la simmetria di F e D (pianta 3, Butler rendeva F più corto di D), questo autore continua:

> the two wings of the building, or group of buildings (= D e F) consist each of a large undivided hall, like those of convents at Dêr Termanîn and Dêr Sim'ân, with porticos of monolithic piers on three sides (quota 00), the fourth side being set against the hill (= quota 3,80 m.). The two wings are connected by a shallow building with a portico in front (= E) which connects the porticos of the wings(38). Adjoining the west wing, at the north, on a level one storey higher (pianta 3, G), is a paved terrace with a small tower. This terrace(39) may have been continued eastward behind the whole building; but, if so, it is now hidden in the ruins. Just west of the middle of the connecting portico, a flight of steps leads downward to a large tomb hewn in the natural rock, but having two transverse arches built across it and a roof of slabs(40).

La tipologia delle sezioni D-F è molto comune nell'architettura monastica della zona: grandi sale (17,30 per 9,60 m. in D; 16,20 per

(38) Questo portico ha una funzione essenzialmente estetica, connettendo le due ali del complesso. Alla tomba non si accedeva se non dalla scala in discesa che partiva da E.

(39) La pavimentazione di G, su cui torneremo, continuava su K, e probabilmente per un buon pezzo anche ad est: è la pavimentazione continuata di un terrazzamento.

(40) Paes II B, 243-4.

9 m. in F) a cui si accedeva, attraverso porte, dal portico; da quest'ultimo si aveva accesso agli ambienti circostanti. Tchalenko fa notare che «malgré la massivité des piliers et l'absence total de décor, ces monuments, par la sûreté de leurs proportions, sont parmi les plus harmonieux de l'architecture syrienne»([41]). Quanto a *décor*, Tchalenko si sbaglia, ma è giusta l'osservazione sulla costruttività e la statica degli elementi impiegati. Il materiale è sempre il tufo locale; i pilastri (piedritti monolitici) sono interi e su d'essi poggia la lastra orizzontale. Non sappiamo esattamente quanti piani avesse D e F, almeno due, ma ciò che apparirebbe peculiare da una prospettiva ricostruita sarebbe certamente la pesante robustezza delle forme e la sicurezza statica. Un elemento che ha bisogno d'essere sottolineato è la diversità d'ampiezza delle aperture nel porticato (si va da 135 cm. in E a 144-148 cm. lungo la sezione ovest di D), che i piedritti (in media 58 cm. larghi e 45 cm. spessi) creano. Ancora, differenti risultano le lastre che fungono d'architrave al piano terra di D: si va da 137 per 70 per 70 cm. a 190 per 70 per 60 cm. Probabilmente sono da collocare sulla facciata sud dell'ambiente D (si trovano da questa parte fra le rovine) le due grandi lastre calcaree, usate certamente come architravi in due separate entrate del portico. La prima (foto 11) è lunga 205 cm., larga 70 e spessa 56 cm. (in rilievo abbiamo una croce racchiusa da un cerchio); la seconda (foto 12) è lunga 208 cm., larga 36 e spessa 45 cm. Quest'ultima sembra essere stata smussata sulla parte superiore per tenere un altro blocco. Anche su questa seconda lastra v'è una croce, con rilievo più profondo della precedente, racchiusa in un cerchio e puntellata da quattro ovuli nei vuoti della croce([42]). Sempre all'interno del plesso centrale, **in situ** abbiamo rilevato una colonnetta in alto rilievo su un blocco calcareo([43]) (foto 13). Figura estremamente semplice, le cui volute sono

([41]) *Villages antiques* I, 155.

([42]) I motivi delle croci sono abbastanza comuni: cf. in I. Peña - P. Castellana - R. Fernandez, *Inventaire du Jébel Baricha*, Studium Bibl. Franc. Coll. Minor 33 (Jerusalem, 1987). Qui il lettore trova riferimento anche per i graffiti delle croci (fig. a).

([43]) Lo scorso anno si trovava presso l'angolo nord-est di C: sparita nel 1991. Cf. Butler, *Early Churches* 236, ill. 256A. Devo la foto e la conoscenza del sito della colonnetta ai Sig.ri A. Aflatoun e Y. Namek di Aleppo. Il monastero è stato oggetto di scavi clandestini in questi ultimi tempi, scavi che han messo a luce le colonne e gli abbeveratoi.

intenzionalmente marcate per snellire il blocco, altrimenti rozzo. La semplicità decorativa, fatta già rilevare da Tchalenko per tutta la zona del massiccio calcareo, ritorna spesso nella modanatura di enormi pezzi architettonici, ora caoticamente addossati l'un sull'altro, appartenenti a Tell 'Adā. In F1, ed a sud d'esso, si trovano elementi che potrebbero far collocare in questa zona un edificio cultico. F1 dava accesso (?) in un ambiente col tramite di due entrate, di cui una era certamente arcuata (foto 14). Questa struttura è antica, ed all'interno vi si trova il fusto calcareo di una colonna (foto 15) su cui è incisa una croce. Il diametro della colonna misura 45 cm., e le aste della croce (21 per 18 cm.) terminano a triangolo. Nel terrazzamento inferiore, a sud di F1, scavi clandestini hanno messo a luce vari pezzi d'interesse presso un pilastro, probabilmente **in situ**, su cui è incisa una croce (foto 16, cf. fig. a). Ammucchiati si trovano cin-

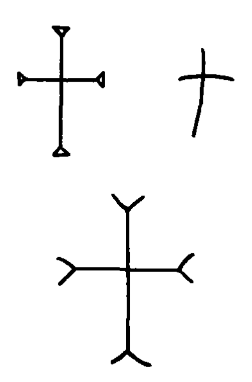


Figura a.

que fusti di colonne (calcare usuale e granito), i cui diametri variano da 45 a 60 cm. (foto 17). Fra questi fusti, giace, staccata, una lastra calcarea con croce, a rilievo, racchiusa da un cerchio (foto 18). La lastra, frammentaria, misura 43 per 38 cm. Questo ammasso di elementi architettonici che ben si addicono ad un edificio religioso, fa pensare ad una probabile cappella (o chiesa?). L'ultimo elemento decorativo di questo nucleo centrale è dato da un frammento di mosaico (foto 19-20), qui rinvenuto e poi trasferito nell'arcivescovado di Aleppo. Le tessere sono di calcare bianco (dimensioni: 2 per 2 cm.; 2 per 1 cm.) accostate su una base di calcare grigio; l'adesione

è fatta, a prima vista, con calcare frantumato. La tecnica musiva non raggiunge apici considerevoli nel Massiccio Calcareo([44]), ed il nostro caso non fa eccezione. Tuttavia, a conclusione di quanto detto, Tell 'Adā aveva una sua ricchezza decorativa che solo a sprazzi un'ispezione delle vaste rovine riesce ad illustrare.

– *Il mausoleo.*

L'edificio funerario (pianta 3, K; pianta 4, sezioni A-A, B-B) si trova sotto il terrazzamento superiore (GK) che in gran parte è costituito da roccia piena. Se resta evidente la pavimentazione di G, cui si accedeva dalla terrazza superiore per via di una scala scavata nella roccia (foto 21)([45]), molto materiale di riporto ha coperto la superficie sovrastante il mausoleo (K). La descrizione che fa Butler di questo monumento, il cui interno misura 8,5 per 4,6 m., resta ancora valida. Essa dice:

> it is arranged like a chapel, divided by transverse arches into three bays, the east end however has two arcosolia, end to end, with no suggestion of a place for an altar. In the north and south ends of this bay are single arcosolia (cf. la nostra pianta 4). The arch, a single span, springs from piers of natural rock faced with ashlar. The middle bay has the entrance at the foot of the stairs on the south and an arcosolium on the north; this bay is divided from the one next to it on the west by two arches carried on a pier in the middle of the chamber. All the arches are very wide in the soffit, and one of these also embraces a sarcophagus and gives the effect of an arcosolium open on both sides. The western bay has but one arcosolium, that on the north. It was probably the intention to make three more arcosolia in the rock walls of this bay, as they should be required.... It will be seen that the chamber was excavated downward in the natural rock and not hewn out, like a cave, as was the case with most rock hewn tombs in Northern Syria. The built portions, i.e., the pier, the arches and the roof, were made of most carefully worked stone, and the whole finish of the interior is vary smooth and well executed([46]).

([44]) TCHALENKO, ib. 52-3; BUTLER, *Early Churches* 247.

([45]) Di questa scala solo tre gradini sono a giorno; il piede misura 40 cm., l'altezza 10 cm.

([46]) PAES II B, 245. TCHALENKO, ib. 38, nota 1 classifica il mausoleo come «hypogée ménagé sous le bâtiment conventual». Per la struttura muraria e la soffittazione, cf. la tomba ad arcosolia di Breij: PEÑA-CASTELLANA-FERNANDEZ, *Inventaire* 84, foto 53-54.

Foto 1 – Il complesso monastico visto da sud.

Foto 2 – Sezione dell'*encenia* attuale; versante nord-ovest.

Foto 3 – Sezione di muro con conci antichi.

Foto 4 – Muro con conci; porta a sud-est.



Foto 5 – Parte restante di un torrione

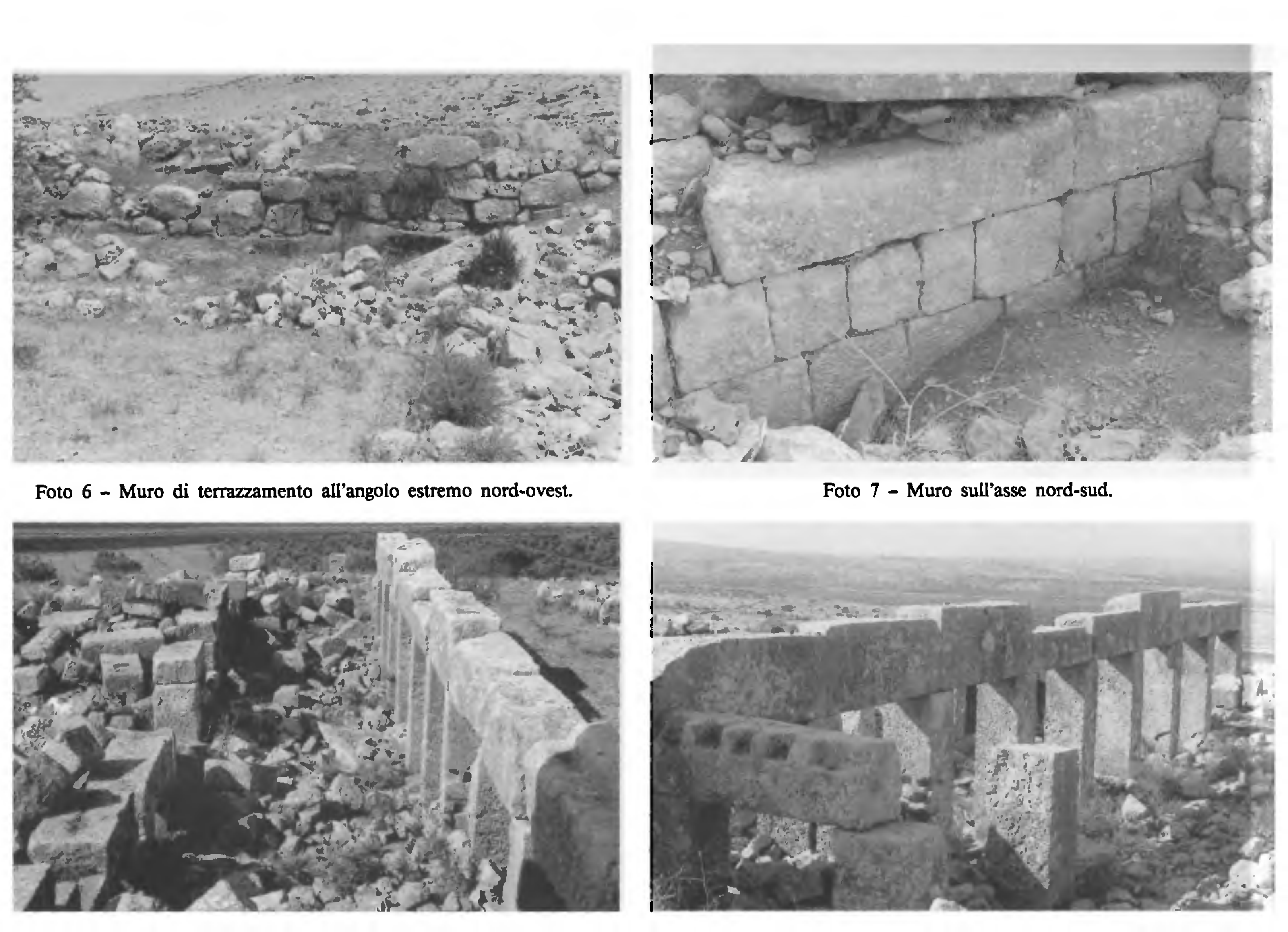


Foto 6 – Muro di terrazzamento all'angolo estremo nord-ovest.

Foto 7 – Muro sull'asse nord-sud.



·oto 10 – Porta ad ovest sul porticato D.



Foto 11 – Architrave con croce.



Foto 12 – Architrave con croce.



Foto 13 – Colonnetta in rilievo.



Foto 14 – Entrate del vano F1.



Foto 15 – Fusto di colonna con croce incisa

Foto 16 – Pilastro con croce incisa.

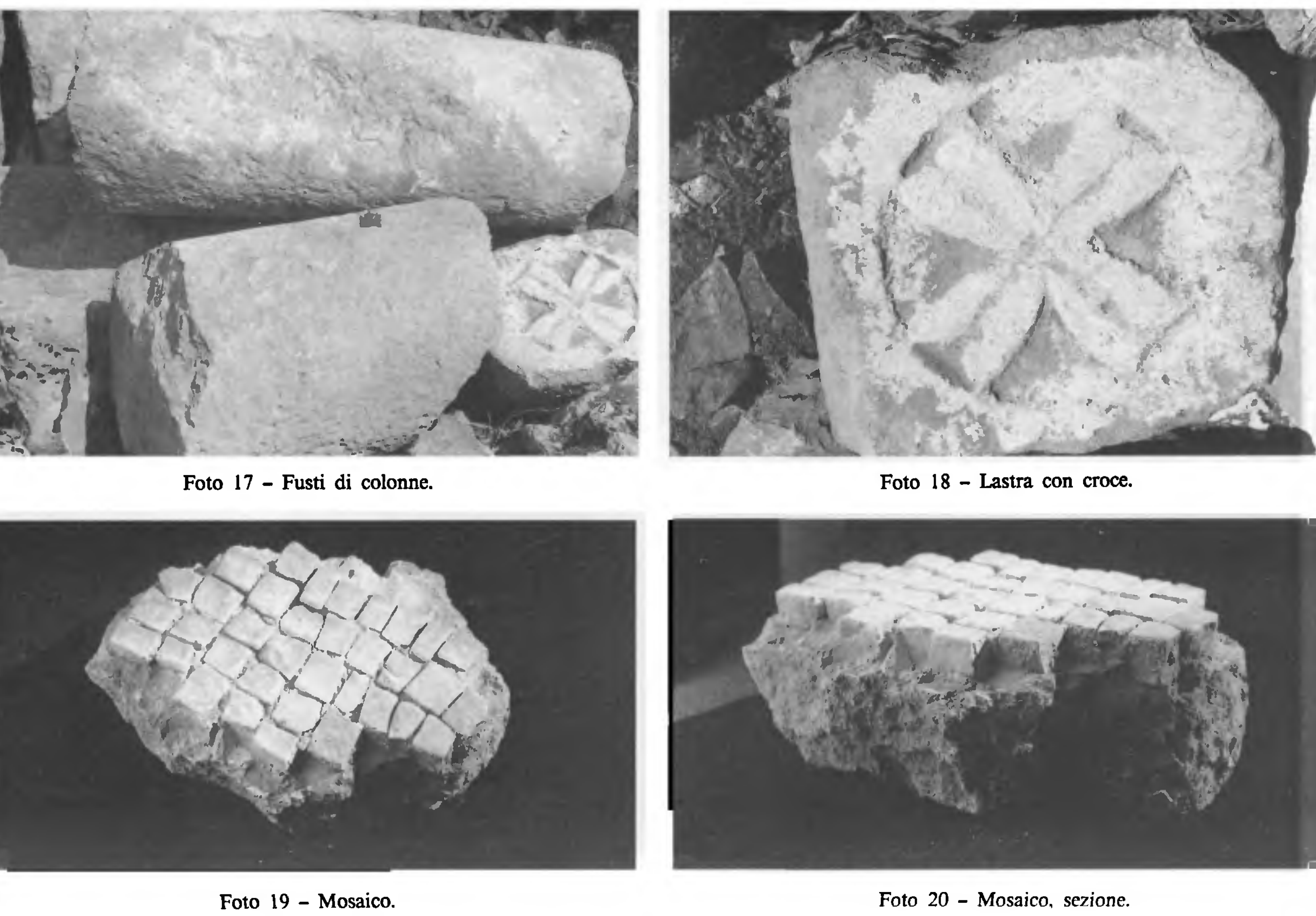


Foto 17 – Fusti di colonne.

Foto 18 – Lastra con croce.

Foto 19 – Mosaico.

Foto 20 – Mosaico, *sezione*.

Foto 21 – Gradini.

Foto 23 – Porta d'entrata del mausoleo, dall'esterno.

Foto 25 – Mausoleo, interno; zona nord-est.

Foto 27 – Mausoleo, arco all'interno.



Foto 29 – Mausoleo, angolo sud-est.



Foto 30 – Mausoleo, soffitto.







Foto 33 – Lastra di calcare, ora nella chiesa di S. Giorgio, Aleppo.



Foto 34 – Mar Gabriel, Casa dei Martiri, sud.



35 – Mar Gabriel, Casa dei Martiri, dettaglio.



Foto 36 – Turmanīn, canaletto idrico e cisterna.

Foto 37 – Tell 'Adā, cisterna C1.

Foto 39 – Cisterna C1, dettaglio della copertura.



Foto 41 – Abbeveratoio sul muro C3.



Foto 42 – Cisterna a sud-est del tipo C1.



Foto 43 – Pozzo tipo C2.



Foto 44 – Apertura tipo C2.

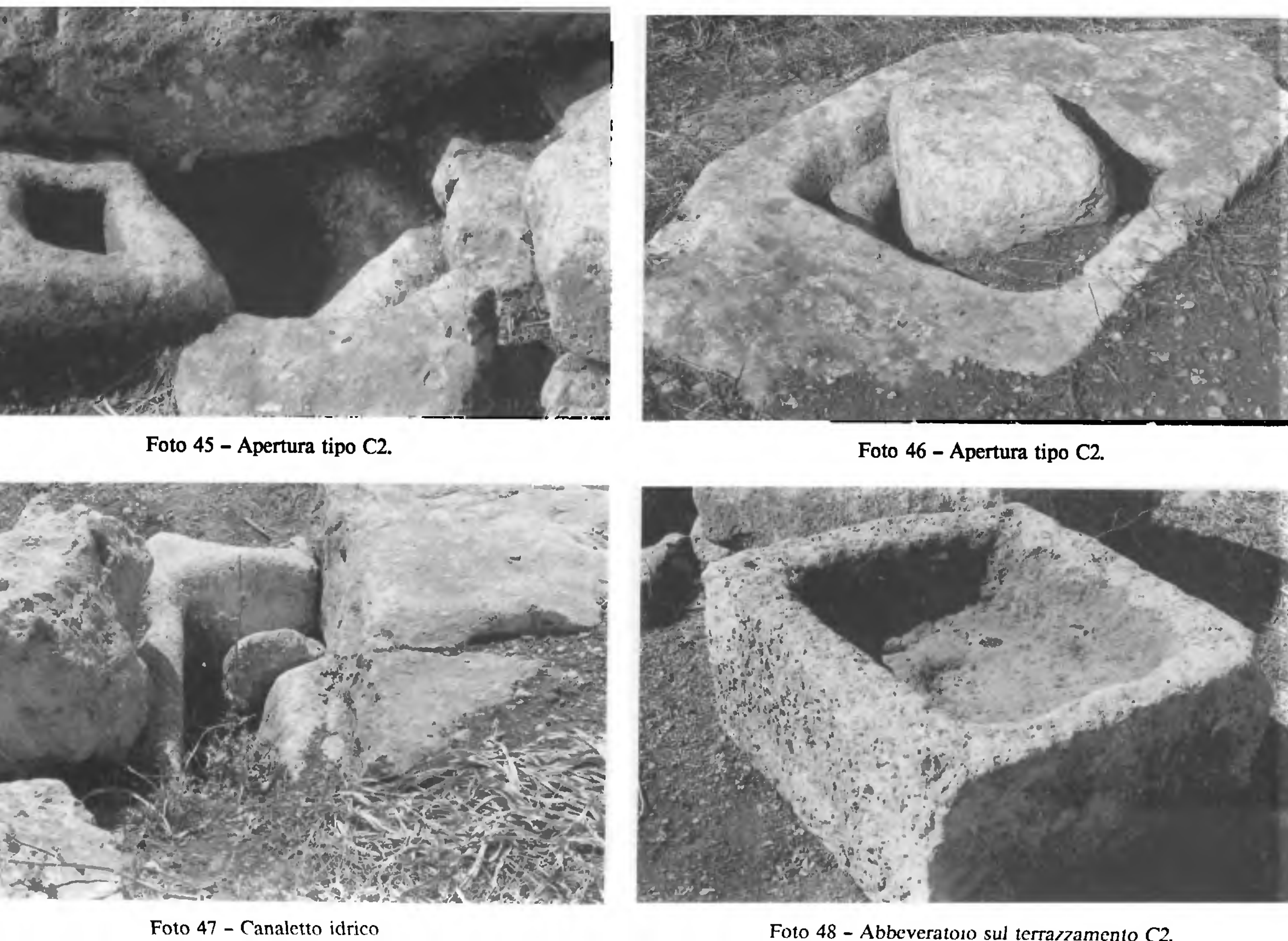


Foto 45 – Apertura tipo C2.

Foto 46 – Apertura tipo C2.

Foto 47 – Canaletto idrico

Foto 48 – Abbeveratoio sul terrazzamento C2.

Per una serie di gradini si accede da E in K attraverso una porta (foto 22-23), attualmente quasi del tutto ostruita da massi. Conviene ricordare il procedimento costruttivo messo in opera. Butler notava il fatto che la camera fosse stata scavata dal terrazzamento G **verso il basso**, e ciò dimostra che l'opera muraria interna in conci non assume una vera funzione statica (a parte il sostenere le lastre del soffitto), bensì decorativo-funzionale man mano che necessitavano loculi. Un buon terzo dell'ipogeo è lasciato con la roccia a luce; il lato ovest e l'angolo sud-ovest (foto 24) mostrano la parete di roccia scavata e non ricoperta dai conci che sono invece impiegati negli altri due/terzi della camera. Ancora a nudo resta la roccia nella parte interna dell'arcosolio (foto 25-26). Credo che la roccia del pendio andava discendendo verso sud-est-est; la parete degli arcosoli di questa sezione mostra aggiunte di grandi blocchi sui muri verticali della camera. Una identica procedura per la parete rocciosa si rinviene anche nell'arcosolio all'angolo sud-est, a destra dell'entrata, e la costituzione dei blocchi formanti la porta (foto 22) indica, forse, che questa sezione sud non usava soltanto la roccia della collina per creare le pareti. La porta conserva la sua altezza (90 cm.) ed ubicazione originale. Essa si apriva con 70 cm. all'esterno (foto 23), marcata da una semplice modanatura lungo le linee verticali e la sezione superiore, e curvata agli angoli superiori esterni. Nella sua sezione interna (foto 22) si apriva di 1 m. a terra, e segnava 92 cm. lungo la sua fascia superiore che, non più curva, bensì orizzontale, aveva una asimmetrica larghezza di stipiti (16 cm. ad est; 6 cm. ad ovest). La muratura è buona anche in questo sfasamento di proporzioni; all'angolo superiore sinistro, interno, si trova il foro di incastro per la chiusura. La spanna di un arco a tutto sesto (foto 27) divide l'entrata dalla sezione est, quella che presenta quattro arcosoli. La tecnica muraria è molto buona e ben conservata; a secco nella sua fase originale, ha avuto dei rimaneggiamenti secondari in seguito (foto 28, 29, 24), a base di piccoli blocchi e di pietre cementati con malta. Ho fatto notare precedentemente come nel 953 il patriarca Giovanni viene seppellito nel mausoleo, al tempo già chiamato «di Mar Giacomo», e notammo, ulteriormente, come nella prima metà del X secolo si restaurarono murature nel monastero. Opterei per il X secolo, volendo datare questa seconda mano nel mausoleo, ben consapevole che, se Giacomo viene seppellito nel 708, la struttura muraria originale è molto anteriore a quest'ultima data. L'inizio del VI secolo, se non la fine del V, è data probabile di questo edificio.

Il soffitto presenta enormi lastre, ben tagliate, di calcare (larghe 1 m.) che poggiano sulla cortina fatta di conci (foto 30); tecnica, questa ben conosciuta nel più visitato Qa'lat Sim'ān (foto 31). Lo stato interno di questa camera ipogea è, a dir poco, caotico. Le misure medie degli arcosoli danno 185 cm. di lunghezza, 93 cm. di profondità (questa misura risponde in media alla lunghezza dei conci in profondità messi sulla linea verticale della roccia), 110-112 cm. d'altezza (misurazione effettuata nella sezione nord e sud-est). Un motto particolare è da dedicare all'arcosolio sud-est, il primo a destra nello scendere (foto 29). Esso è lungo 195 cm., profondo 96 cm. ed alto 130 cm. La luce dell'arco a conci misura 90 cm. Questo arcosolio, come gli altri, non avevano sarcofaghi posti a terra, ma la parete della roccia e dei conci laterali creavano il loculo che solo in alto e sul davanti veniva alla fine chiuso. Nel loculo, ho rinvenuto una lastra di calcare alta 80 e larga 69 cm. (foto 32). Un bordo in rialzo costringe due cassettoni a rientrare su due differenti registri. Ben conservata, questa lastra sembra averne avuto un'altra similare come pendant. Ho trovato una seconda lastra nella chiesa siro-ortodossa di S. Giorgio, in Aleppo. Incastrata nell'altare destro laterale, essa misura 60 di altezza e 47,5 cm. di larghezza (foto 33)([47]). Questa ulteriore lastra di tufo presenta sempre una bordatura esterna. All'interno, una croce (52 per 27 cm.) sottolinea la divisione in quattro registri: gli inferiori presentano rozzi cassettoni, i superiori hanno delle croci inscritte in un cerchio, con spazio puntellato. Evidente è il taglio che questa seconda lastra ha subito, sia lateralmente, come nella sua fascia inferiore. Propendo all'idea che queste due lastre facessero parte del rivestimento superiore del loculo sepolcrale di qualche arcosolio del nostro mausoleo. Ho fatto notare la profondità dell'arcosolio (93-96 cm. di media); ebbene, il rivestimento esterno non poteva, credo, superare i 20-25 cm. di spessore per cui queste lastre sono da pensare come copertura al loculo, anche se non sappiamo quale.

Indubbiamente molta cura fu versata nella costruzione di questo mausoleo – e sottolineo che la decorazione di Tell 'Adā è di buon gusto – che resta pregevole non solo per la sua scarna semplicità, ma

([47]) Mi è stato detto in questa chiesa che la lastra proviene dalla tomba di Mar Jacub, in Tell 'Adā, e che nel mausoleo se ne trovavano ancora altre tre.

anche perchè sottolinea una prassi antica nella sepoltura monastica[48]. Ritengo che questo mausoleo debba essere considerato come **bēt qᵉḇūrā** (casa del seppellimento), piuttosto che **bēt sahdē** (casa del martire) in quanto meglio risponde al dettame e alla prassi antica del **ṭᵉmar** (infossare)[49].

– *Approvvigionamento idrico.*

Da quanto è dato rilevare, la riserva idrica del monastero di Tell 'Adā dipendeva essenzialmente dall'acqua piovana raccolta dalle numerose cisterne e dai pozzi disseminati all'interno dell'encenia monastica (pianta 2)[50]. Si noti, anzitutto, che in Tell 'Adā non si trova (forse per la posizione terrazzata del monastero?) un deposito idrico comparabile alle grandi cisterne di Turmanīn[51], e che non

[48] Gli edifici funerari dell'architettura siro-mesopotamica hanno ricevuto ultimamente delle buone analisi: cf. A. Palmer, *Monk and Mason on the Tigris frontier. The early History of Ṭūr 'Abdin* (Cambridge, 1990) pp. 58-62 e foto 34-35; M. Falla Castelfranchi, *Le sepolture di vescovi e monaci in Mesopotamia (IV-VIII secolo), Actes du XIe Congr. Inter. d'Arch. Chrét.* (Roma, 1989) 1267-1279; Id., *Edilizia monastica in Mesopotamia nel periodo preiconoclasta (IV-VIII sec.), Vet. Christ.* 24 (1987) 49-50.

[49] J. Overbeck, *S. Ephraemi Syri, Rabbulae ep.... opera selecta* (Oxonii, 1865) 214; F. Nau, *Les Canons et les Résolutions canoniques de Rabboula etc.* (Paris, 1906) 86; A. Vööbus, *Syriac and Arabic Documents regarding legislation relative to Syrian Asceticism* (Stockholm, 1960) 32. Per l'autenticità dei canoni di Rabbula, si tenga conto delle note di P. Peeters, *La Vie de Rabboula, évêque d'Edesse, Revue de Science Relig.* 18 (1928) 183-4. Per la recensione di Bar Hebraeus, cf. A. Mai, *Scriptorum Vet. Nova Collectio* X (Romae, 1838) 57. Spero di presentare altrove una analisi storico-terminologica sul monumento sepolcrale monastico dell'architettura siriaca.

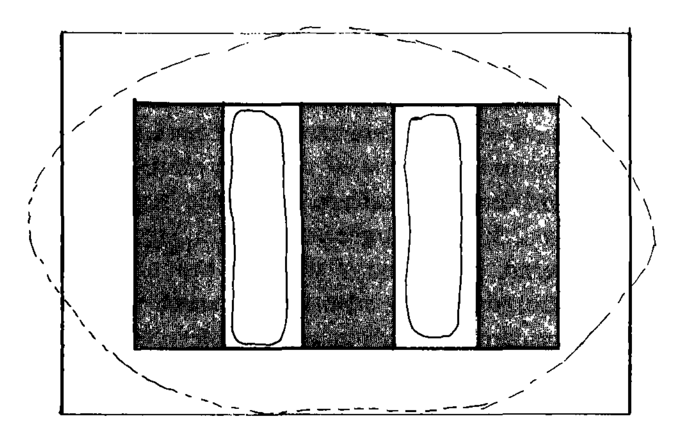
[50] Circa 1 km. verso Turmanīn, ai piedi della montagna, una vena d'acqua sotterranea è oggi usata per irrigare la piana. Che vi siano tali vene sotterranee era conosciuto (Tchalenko, *Villages antiques* I, 64-65); non so, né ho notato vena alcuna che irrigasse il monastero. Per le tipologie di cisterne, cf. anche W. Djobadze, *Archaeological Investigations in the Region West of Antioch on-the-Orontes* (Stuttgart, 1986) 90-95.

[51] Se è da credere che Turmanīn appartenga alla classe dei santuari di pellegrinaggio (Tchalenko I, 158), questo forse potrebbe spiegare le enormi dimensioni delle sue cisterne, scavate nella roccia. Quella aperta era irregolare: 40,50 per 34 per 15,10 per 27,45 m. con una profondità attuale di 3,20 m.; l'altra, vicina al complesso, più regolare, con 11,80 per 16,40 m. Il convogliamento dell'acqua è stato attuato con un buon sistema di canalizzazioni che raccoglievano l'acqua (almeno per la grande cisterna oggi è evidente) dal-

tutte le cisterne e i pozzi disseminati fra le rovine son stati rilevati sulla nostra carta. In genere, comunque, tutti i pozzi appartenenti ai tipi C2 sono di portata inferiore a C1 che si trova sul terrazzamento G (foto 37, pianta 5 e 5a). All'esterno C1 presenta una forma rettangolare, le cui dimensioni sono 4,20 per 2,50 m. Questa superficie è coperta da enormi lastre di calcare, aventi le seguenti dimensioni medie: lunghezza 2,50 m.; larghezza 70 cm.; spessore 30/50 cm. (foto 38). All'interno, il volume si dispiega ben oltre le dimensioni esterne, soprattutto ad ovest e ad est, assumendo in profondità una forma sferica irregolare, il cui diametro è all'incirca 6 m. L'espansione ad ovest e ad est è dovuta al fatto che solo i bordi nord e sud sono stati rinforzati dall'architetto per creare una robusta zoccolatura con conci di ridotta dimensione, pietra e malta, atta a sostenere il peso delle lastre che poggiano trasversalmente. L'altezza della zoccolatura varia da 80 cm. ad 1 m.; al di sotto di essa, il volume, come si diceva, è irregolarmente sferico ed è stato scavato dal calcare del pendio. Tutto il volume interno è intonacato; l'attuale profondità raggiunge 6 m. (molte pietre impediscono di arrivare alla profondità originale). La copertura di questa cisterna è d'un certo interesse (foto 39-40). Le lastre non poggiano una accanto all'altra, ma sono sovrapposte ai bordi, quasi incastrate; la loro superficie esterna non è piana, bensi leggermente ricurva, sì da scaricare gran parte del loro peso sulla zoccolatura e al tempo stesso capaci di essere calpestate. Dallo stato presente dell'area circostante non è possibile individuare il modo di convogliamento delle acque dato il grande materiale di diporto dal terrazzamento superiore. Era certamente da questa cisterna che fluivano le acque per gli abbeveratoi locati a ridosso di C3 (foto 41, cf. l'altro tipo di abbeveratoio, foto 48). La sezione inferiore di C3, muro a grandi blocchi rozzamente squadrati e di allineamento irregolare, è tutta in tufo. Da questa sezione sono stati scavati gli abbeveratoi (tre sono a luce) fra essi collegati col tramite di un foro per il passaggio dell'acqua. Un abbeveratoio era lungo 130 e largo 42 cm.; la roccia non è stata ben lavorata all'interno dell'arcuato (cosa, al contrario, ben evidente sul taglio della sezione inferiore di C3). Al tipo di C1 (rettangolare) è da riportare un altra cisterna, posta a sud-est presso il muro di cinta della proprietà monastica.

---

la chiesa (cf. foto 36 e la pianta di M. De Vogüé, *Syrie Centrale. Architecture civile et religieuse du Ier au VIIe siècle* I (Paris, 1865-1877) pl. 130.



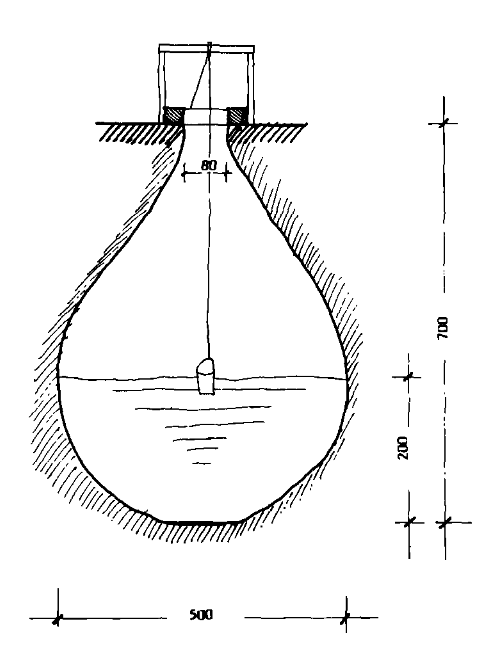
Pianta 5 - Cisterna C1, pianta.

Pianta 5a - Cisterna C1, sezione.

200

34

SEZIONE A



Pianta 6 - Pozzo C2 con sezioni A-B.

Essa (foto 42), scavata male nella roccia ed attualmente riempita di massi, doveva essere coperta con enormi lastre, irregolari anche nel taglio, poggianti direttamente sui bordi appena levigati della cisterna. L'interno, sembra, aveva una leggera tendenza alla curvatura dei muri verticali. La sua lunghezza misura ca. 6 m., ed era larga 1,50/1,60 m. Il secondo tipo (C2) è anch'esso molto comune (pianta 6 con sezione A e B; foto 43). Propriamente parlando, si tratta di pozzo, ed ancora una volta, scavato nella roccia. La zona di deposito aveva una forma ovale allungata, stretta al collo superiore da un blocco monolitico quadrato, la cui apertura tonda era usata per attingere[52]. Su terrazzamento di C2 ho rinvenuto l'unica evidenza di canalizzazione idrica (foto 47) che immetteva acqua direttamente in una cisterna coperta da lastroni di tufo (probabilmente del tipo C1). Il canaletto aveva un'ottima fattura: la pietra è ben liscia e la conduttura d'acqua (larga 21 ed alta 35 cm.) è tutta tagliata dal pendio. Tutta questa sezione a nord è la più segnata da pozzi e cisterne, ed è qui che si rinviene la conduttura. Nulla, purtroppo, lascia trasparire cosa vi fosse da questa parte, ma, guardando alla maestria versata nell'aprire il canaletto, nei pozzi e nelle cisterne, bisogna riconoscere la buona qualità degli operai che lavorarono a Tell 'Adā.

Un saggio di scavo sarebbe essenziale nella sezione C3, F1 e E1. Darebbe certamente risposte più adeguate sulla funzionalità di aree indubbiamente legate a strutture tipicamente religiose e sulla decorazione ornamentale profusa in questo monastero.

Vincenzo RUGGIERI, S.J.

[52] Le apertura del tipo C2 hanno leggere variazioni nelle modanature o nella forma stessa (quadrata, quadrato-semi-circolare) dell'apertura: cf. foto 44-45-46.

ANTONIO RIGO

Il processo del Bogomilo Basilio (1099 ca.): una riconsiderazione(*)

1.

«Mormorii ed esclamazioni s'infransero ad ondate sotto la cupola della chiesa. Scortato dai soldati, comparve un uomo alto in un lungo saio. Riccioli biondi contornavano il suo pallido viso e gli ricadevano sulle spalle. Gli occhi, grigiazzurri con pupille scurissime, apparivano terribili nella loro quieta pensosità e profonda purezza. Camminava con passo leggero e uniforme, come se i suoi piedi nudi non s'appoggiassero sul tappeto rosso, ma avanzassero sull'aria. Nell'improvviso silenzio sopraggiunto, si sentì lo sfrigolio dei ceri e l'urto sordo delle catene.

(*) *Abbreviazioni*

Alex., I-III = ANNE COMNÈNE, *Alexiade t. I-III*, ed. B. Leib, Paris 1937-1945.

FICKER, *Phundagiagiten*, = G. FICKER, *Die Phundagiagiten. Ein Beitrag zur Ketzergeschichte des byzantinischen Mittelalters*, Leipzig 1908.

GAUTIER, *Synode* = P. GAUTIER, *Le Synode des Blachernes (fin 1094). Étude prosopographique*, REB 28 (1970), 213-284.

GOUILLARD, *Procès officiel* = J. GOUILLARD, *Le procès officiel de Jean l'Italien. Les actes et leurs sous-entendus*, TM 9 (1985), 133-174.

GOUILLARD, *Quatre procès* = J. GOUILLARD, *Quatre procès de mystiques à Byzance (vers 960-1143). Inspiration et autorité*, REB 36 (1978), pp. 5-81.

GOUILLARD, *Synodikon* = J. GOUILLARD, *Le Synodikon de l'Orthodoxie. Édition et commentaire*, TM 2 (1976), 1-316.

KMOSKO, *Liber graduum* = *Liber graduum* in *Patrologia Syriaca*, pars I, t. 3.

PATLAGEAN, *Aveux et désaveux* = E. PATLAGEAN, *Aveux et désaveux d'hérétiques à Byzance (XIe-XIIe siècles)* in *L'Aveu. Antiquité et Moyen Âge*, Paris 1986, 243-260.

PUECH-VAILLANT, *Traité* = H. Ch. PUECH-A. VAILLANT, *Le Traité contre les Bogomiles de Cosmas le prêtre*, Paris 1945.

Il presente articolo è una ricerca preliminare in vista di un lavoro, al quale stiamo attendendo da tempo, consacrato alle dottrine del gruppo bogomilo costantinopolitano. Per questo motivo in questa sede ci siamo limitati a una semplice ricostruzione storica degli avvenimenti.

OCP 58 (1992) 185-211

> A Sibin parve che la luce nella chiesa s'affievolisse di fronte al radioso volto del bogomilo. "Dove l'ho visto, in sogno o nella realtà? E chi è?" si chiedeva. L'angelica testa gli passò accanto con l'alta, limpida fronte, il dritto naso greco e le belle labbra. Il bogomilo si fermò davanti al tribunale. La luce delle candele cadeva sui suoi capelli biondi, creandovi attorno un alone luminoso. Le donne si spinsero irresistibilmente in avanti, verso il centro della chiesa»(1).

Queste righe costituiscono il passo centrale di una delle scene più importanti del noto romanzo di Emiljan Stanev, la descrizione del processo ai capi bogomili tenutosi a Trnovo nel 1211, alla presenza dello zar Boril. Leggendo queste pagine, non può non venire in mente un altro processo per Bogomilismo, tenutosi a Costantinopoli poco più di un secolo prima, durante il regno di Alessio I Comneno, che vide come principale imputato un maestro bogomilo di nome Basilio. Dal momento che i documenti originali dell'istruttoria e del giudizio a carico di Basilio e dei suoi seguaci (*semeiôma, hypomnema*, ecc.) non ci sono pervenuti, la ricostruzione storica di questi avvenimenti deve essere condotta su delle fonti private, che forniscono pertanto un'informazione indiretta sulla vicenda.

Va esaminata innanzitutto la sezione del libro XV dell'*Alessiade*, l'opera storica scritta dalla figlia dell'imperatore Alessio I, Anna Comnena(2), dove i fatti che a noi interessano sono descritti minutamente(3). Questo testo perciò merita un'analisi dettagliata.

Anna esordisce ricordando che «allora si levò una grande nube di eretici». La forma dell'eresia era nuova: «si erano mescolate infatti due dottrine malvage e grossolane, già note nei tempi antichi, l'empietà dei manichei, che abbiamo chiamato eresia dei pauliciani, e l'infamia dei messaliani. Tale è la dottrina dei bogomili, un composto di quelle dei messaliani e dei manichei»(4). Sembra - aggiunge - che esistesse già nei tempi precedenti il regno di Alessio I, ma di nascosto: «la stirpe dei bogomili è molto abile nel simulare la virtù. Non si vedrà infatti una chioma mondana presso i bogomili, la loro

(1) E. Stanev, *Legenda za Sibin, preslavskija knjaz*, Sofia 1968, tr. it. Casale Monferrato 1985, 39-40.

(2) In merito cfr. innanzitutto H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, I. Band, München 1978, 400-409 (bibl.).

(3) *Alex.* XV, 8-10,4, III, 218-228.

(4) Su queste assimilazioni di matrice eresiologica cfr. A. Rigo, *Messalianismo = Bogomilismo. Un'equazione dell'eresiologia medievale bizantina*, OCP 56 (1990), 53-82.

malvagità si cela sotto il mantello e il cappuccio. Il bogomilo ha un'aria austera, è coperto sino al naso, cammina incurvato e bisbiglia con la bocca, ma interiormente è un lupo indomabile».

Un monaco di nome Basilio ne era il capo e, coadiuvato da dodici discepoli che chiamava apostoli, diffuse la sua malvagità in ogni luogo. Alessio I ritenne che ciò fosse intollerabile e iniziò un'indagine. Alcuni bogomili furono condotti a palazzo e tutti accusarono Basilio quale maestro e capo dell'eresia. Un certo Diblatios fu arrestato e, poiché, interrogato, non voleva confessare, fu sottoposto a tortura. Egli denunciò Basilio e i suoi apostoli. Anna abbozza una descrizione del monaco Basilio: egli era austero nel volto, aveva la barba rada, era di alta statura.

L'imperatore lo mandò a chiamare con un pretesto. Al suo arrivo si levò per riceverlo e divise con lui il posto dove sedeva e persino la mensa. Alessio, assieme al fratello Isacco, il *sebastokrator*, gli fece credere di voler diventare suo discepolo. A detta di Anna, Alessio I fingeva di considerare tutto quello che Basilio diceva come un oracolo divino e di obbedirgli in tutto, purché egli assicurasse la salvezza della sua anima. «Anch'io ti ammiro, padre veneratissimo, e ti prego di farmi apprendere quanto la tua onoratissima persona insegna, perché quanto è insegnato dai nostri è praticamente inutile e meschino e non conduce alla virtù». Costui, dapprima si schermì, ma poi iniziò a parlare.

Una tenda separava il gineceo dal luogo dove l'imperatore e suo fratello si trovavano con Basilio, che «svelava apertamente tutto quanto aveva nell'anima», mentre uno scriba, dall'altra parte della tenda, trascriveva le sue parole.

Alla fine l'imperatore gettò la maschera e aprì la tenda. Egli riunì quindi tutto il senato, i militari e il sinodo presieduto dal patriarca Nicola Grammatikos. Si diede lettura dei capi di imputazione. Basilio non si perse d'animo, «sostenendo di essere pronto ad affrontare il fuoco, i tormenti e mille morti». Sebbene tutti gli imputassero la sua empietà, Basilio rimase inflessibile.

Anna prosegue poi con un racconto da *roman noir*.

> Prima che Alessio I «incominciasse a trattarlo con maggiore durezza, dopo che egli ebbe confessato la sua empietà, lo si condusse in una piccola casa, vicina al palazzo imperiale, che era stata preparata per lui. Era sera, gli astri brillavano nel cielo limpido e la luna illuminava la sera dopo il sinodo. Quando il monaco entrò nella cella, attorno a mezzanotte, delle pietre iniziarono a cadere come grandine. Nessuna mano gettava queste pietre, nessun uomo lapidava Basilio. Era

> una vendetta dei demoni di Satanaele infuriati contro di lui perché aveva rivelato i loro segreti all'imperatore, suscitando così una grande persecuzione contro il loro inganno. Un uomo, di nome Paraskeuiotes, incaricato di sorvegliarlo per impedirgli di parlare con altre persone e di trasmettere la sua infezione, affermò, sotto giuramento, di aver udito il rumore delle pietre gettate per terra e sulle tegole del tetto, di averle viste cadere incessantemente, senza che ci fosse nessuno, da nessuna parte, che le gettasse. A questo lancio di pietre seguì un terremoto che aveva scosso il pavimento e il tetto. Paraskeuiotes, prima di realizzare che era un'opera demoniaca, non ebbe paura, ma quando vide che le pietre piovevano, per così dire, dal cielo e che Basilio era rinchiuso all'interno, attribuì l'opera ai demoni e non capì più cosa accadeva».

L'imperatore fece quindi chiamare un monaco ben noto, di nome Eutimio Zigabeno, e lo incaricò di scrivere un'opera nella quale avrebbe descritto tutte le eresie, compresa quella dei bogomili, secondo il racconto dell'empio Basilio. Questo libro fu chiamato dall'imperatore *Panoplia dogmatica* e sino ad oggi - come ci ricorda Anna - si chiama così.

Alessio I fece cercare ovunque i discepoli di Basilio, e soprattutto coloro che erano chiamati dodici apostoli. Il male - dice Anna - era profondo e aveva raggiunto anche le grandi famiglie. Perciò gli eretici vennero condannati al rogo. Quando i bogomili scoperti furono riuniti, alcuni persistettero nella loro eresia, mentre altri negavano la loro appartenenza alla setta. L'imperatore allora escogitò uno stratagemma allo scopo di impedire che un cristiano fosse scambiato per bogomilo o un bogomilo sfuggisse come cristiano.

Il giorno successivo, alla presenza di molti membri del senato e del sinodo e dei più ragguardevoli tra i monaci, ordinò che tutti quelli che erano accusati di eresia bogomila fossero riuniti e interrogati di nuovo. Gli uni confessavano di essere bogomili e persistevano tenacemente nell'eresia, gli altri negavano del tutto, proclamandosi cristiani e, sebbene fossero accusati dagli altri, non confessavano. L'imperatore disse: «Si devono accendere due roghi, vicino ad uno di questi si pianterà una croce. Si darà a tutti la scelta: coloro che oggi vorranno morire per la fede cristiana, si separeranno dagli altri e si recheranno al rogo sormontato dalla croce, mentre coloro che resteranno attaccati all'eresia bogomila saranno gettati sull'altro». Gli accusati vennero subito condotti, alla presenza di una grande folla, in un luogo chiamato Tzykanisterion dove furono accesi i due roghi. Allora, gli ortodossi si recarono al rogo sormontato dalla croce, pronti al martirio, mentre gli eretici si diressero all'altro.

Nel momento in cui i condannati erano sul punto di essere bruciati, giunse un ordine imperiale (*prostaxis*) che impedì ai carnefici di passare all'opera. L'imperatore, che in questo modo era venuto a sapere con certezza chi era veramente bogomilo, liberò i cristiani che erano stati calunniati e rimise gli altri in prigione, separando dagli altri gli apostoli di Basilio.

Tutti i membri del sinodo, i più insigni tra i monaci e lo stesso patriarca Nicola ritennero che Basilio, quale eresiarca e poiché non dava segni di pentimento, meritava di essere bruciato. L'imperatore era dello stesso parere, dal momento che aveva parlato spesso con lui e sapeva che era pericoloso e tenacemente attaccato all'eresia.

Alessio I fece quindi drizzare una grande pira nell'ippodromo. Dall'altro lato era piantata una croce: era data così la possibilità a Basilio, nel caso in cui, spaventato dal fuoco, cambiasse idea, di recarsi vicino alla croce e di evitare il supplizio. Quando il rogo fu acceso, una folla numerosa affluì sul terreno e sulle gradinate dell'ippodromo, attendendo ansiosamente quanto stava per accadere. C'erano anche numerosi eretici per vedere il loro capo.

> «Basilio si mostrò insensibile a ogni pena e minaccia. Da lontano iniziò a beffarsi del rogo, a raccontare delle cose inverosimili, dicendo che degli angeli lo avrebbero strappato dal mezzo del fuoco, salmodiando a bassa voce il versetto di Davide: "Nulla ti potrà colpire, con i tuoi occhi solo lo guarderai" (Sal 90, 7-8). Quando la folla si aprì e potè vedere il terribile spettacolo della pira ardente, allora sembrò che avesse paura del fuoco e si turbasse. Volgeva continuamente gli occhi, batteva le mani e si percuoteva la coscia, come se fosse del tutto disorientato. Nonostante ciò sembrava d'acciaio. Né il fuoco intenerì la sua anima di ferro né le ammonizioni dell'imperatore lo smossero, ma Basilio, in preda alla demenza davanti all'ineluttabile pericolo imminente e avendo così perso la testa, non fu capace di discernere cosa era veramente vantaggioso, perché il diavolo che possedeva la sua anima lo aveva gettato nelle più fitte tenebre, e rimase insensibile ad ogni minaccia e timore, guardando ora il rogo, ora i presenti. Sembrava a tutti colpito dalla follia, perché davanti al rogo non avanzava e non indietreggiava, ma restava fisso, immobile, pressapoco nella posizione che aveva preso all'inizio.
>
> Le conversazioni non cessavano e storie meravigliose sul suo conto passavano su ogni bocca: allora i carnefici, temendo che i demoni di Basilio, facessero qualche prodigio strano e che egli, strappato dal mezzo del rogo, apparisse sano e salvo in qualche luogo molto frequentato dove era stato trasportato e che il nuovo errore fosse peggiore del primo, decisero di fare una prova. Dal momento che egli annunziava cose straordinarie e si vantava di apparire sano e salvo in mezzo al fuoco, gli presero il mantello, dicendo: "Vediamo se il fuoco non

toccherà i tuoi vestiti", e lo gettarono nel mezzo del rogo. Basilio era così posseduto e ingannato dal demonio che disse: "Vedete che il mio mantello vola nell'aria?" Allora essi, riconoscendo la veste dalla frangia, lo presero e lo gettarono vestito e con i calzari nel mezzo del rogo. Basilio non era ancora stato gettato nel rogo, che già le fiamme sembravano lanciarsi in avanti per ghermirlo. La fiamma, come se fosse adirata contro di lui, lo divorò così che non ci fu né odore di carne bruciata, né il minimo cambiamento nel fumo, ma soltanto una leggera linea fumante apparve in mezzo al fuoco. Il popolo, che era lì trepidante, rumoreggiava perché fossero gettati nel fuoco anche gli altri eretici, ma l'imperatore non lo permise e li fece rinchiudere nelle gallerie e portici del grande palazzo. Allora finì lo spettacolo. Dopo di ciò gli eretici furono rinchiusi in un'altra prigione molto sicura dove, dopo avervi trascorso un certo tempo, morirono nell'empietà».

In queste pagine dell'*Alessiade* si rimanda, come abbiamo potuto vedere, a un'opera composta contro i bogomili, per ordine dell'imperatore Alessio I, dal monaco Eutimio Zigabeno. Anna Comnena ricorda che questa composizione era nota con il nome di *Panoplia dogmatica.* Prima di esaminare brevemente le sezioni di questo testo che interessano la presente ricerca, dobbiamo analizzare un altro scritto di Eutimio, dedicato alle stesse vicende, che è verosimilmente anteriore alla *Panoplia.* L'operetta, edita a suo tempo da G. Ficker sulla base del ms. Utrecht 3 (XII s.)(5), si intitola *Narrazione sull'eresia dei bogomili* (Ἔκθεσις περὶ τῆς αἱρέσεως τῶν πογομήλων). Il suo contenuto corrisponde *grosso modo* al capitolo della *Panoplia*, ma con delle diversità in alcuni particolari non del tutto secondari.

Nel prologo della *Narrazione* possiamo leggere un breve riassunto degli inizi della vicenda, che conferma, nelle linee principali, il racconto di Anna Comnena:

«Questa eresia è stata sino ad oggi celata dalle sembianze della pietà e perciò difficile da scoprire non solo dai semplici spettatori, ma anche per chi, avendo lo sguardo particolarmente acuto, era un attento osservatore. Il divino e grande imperatore Alessio la stanò ingegnosamente e mirabilmente, chiamando il corifeo dei suoi maestri: si trattava di Basilio il medico, uomo funesto, deposito di empietà, abisso di perversità, pelago illimitato e insuperabile di malvagità. Dapprima lo accolse con onore, lo fece sedere vicino a sé, conversò amabilmente con lui usando parole soavi e con dolce grazia disputando. Prendendo scaltramente le vesti del discepolo, facilmente ingannò colui che aveva

(5) Cfr. FICKER, *Phundagiagiten*, 146-147.

già ingannato molti, rintracciò tutta la malizia nascosta in quel vizioso e abominevole vecchio, non tralasciando di investigare e esaminare alcunché. Avendo estratto, con questa simulazione, dal suo tenebroso cuore – come da un buco dal quale si estraggono svariate belve di diverse forme – le turpi, velenose e multiformi dottrine e avendo abbindolato ingegnosamente il vecchio barbogio, mi ordinò di metterle per iscritto e di celebrare il trionfo sui ridicoli misteri di questa eresia» (6).

Nei capitoletti successivi, contenenti un'esposizione delle dottrine bogomile, Eutimio accenna soltanto in un paio di occasioni all'interrogatorio di Basilio: così al c. 22 «Interrogato quel tre volte maledetto maestro» e al c. 23 «Interrogato di nuovo» (7). Nella parte conclusiva, infine, la *Narrazione* schizza l'epilogo della vicenda e la condanna di Basilio: dopo che Alessio I lo ebbe chiamato e gli ebbe rivelato la finzione, avendo visto che non dava segni di resipiscenza, lo condannò ad essere bruciato con il voto unanime degli ecclesiastici e dei politici. E «ora è morto bruciato». Zigabeno, dopo aver tracciato un breve schizzo della carriera di Basilio, «egli apprese i dogmi dell'errore per 15 anni e li insegnò per 52, traendo innumerevoli discepoli nel baratro della perdizione», conclude che, per quanto riguarda gli altri, si deve essere fiduciosi: la testa del dragone è già stata schiacciata e le sue membra principali sono state prese, le altre avranno un simile destino di qui a poco (8).

Il titolo XXVII della *Panoplia dogmatica* è dedicato, per l'appunto, all'eresia bogomila. L'esordio corrisponde all'inizio della *Narrazione* da noi ricordato in precedenza (9). Nell'esposizione delle dottrine troviamo innanzitutto gli stessi accenni che figuravano in quell'opera: c. 12 «Interrogato da noi il capo della loro eresia» (10), c. 15 «Interrogato di nuovo da noi il suddetto capo dell'eresia» (11). E ancora: c. 20 «Il capo della loro eresia diceva che nei Vangeli, ecc.» (12). Va rilevato che qui, altrimenti che nella *Narrazione*, Eutimio fa esplicito riferimento a dei colloqui avuti direttamente con

(6) Ivi, 89, l. 21-90, l. 20.
(7) Ivi, 99, ll. 23, 30.
(8) Ivi, 110, l. 22-111, l. 15.
(9) PG 130, 1289-1292a.
(10) Ivi, 1309a.
(11) Ivi, 1312a.
(12) Ivi, 1316b.

Basilio. Infatti, parlando di un detto di Gesù citato dal maestro bogomilo, secondo il quale queste parole figuravano nei Vangeli, egli scrive: «Io, prendendo in mano il suo libro dei Vangeli e cercando accuratamente, non trovai né il passo precedente, né questo, ma i quattro Vangeli tali e quali i nostri e lo informai di ciò. Egli, incupendosi e corrucciandosi, come se fosse stato accusato, confessò di non aver neanche lui trovato quei due passi, benché leggesse frequentemente il Vangelo. E disse: "Quando comprai questo libro dei Vangeli, ecc."»([13]). In un altro capitoletto di contenuto dottrinario, Zigabeno fa una digressione che fornisce particolari interessanti sulla condanna di Basilio:

> «Il capo della loro eresia soffrì terribili dolori dopo essere stato condannato: preso dal terrore, ferito mortalmente nel cuore quando, finita la commedia, realizzò di essere stato raggirato, che i misteri della sua fede erano stati divulgati e messi per iscritto, che i suoi discepoli e, soprattutto, i parenti erano stati presi e incarcerati. Venne meno ogni aiuto e svanì ogni speranza. Vide in che situazione lamentevole, contro ogni aspettativa, si trovassero i discepoli e congiunti. Fino all'ultimo giorno pensava che tutti fossero in buone condizioni, secondo la promessa dell'imperatore. Accusato di tradimento da loro, versò lacrime amare, emise profondi gemiti. La tempesta che sconvolse il suo animo fece sì che, non potendo stare in piedi, fu portato a braccia dagli addetti fino al rogo. La voce gli venne meno, il respiro affannoso: fu gettato nel fuoco, offerto in olocausto al demonio da lui adorato»([14]).

Nella conclusione, infine, viene ripreso pressoché alla lettera il brano corrispondente della *Narrazione*([15]). Va però segnalata la diversa cronologia nella carriera di Basilio: egli insegnò i suoi dogmi per più di 40 anni.

L'ultimo testo di un certo respiro dedicato al processo e alla condanna di Basilio è il passo dedicato a tali vicende nella cronaca di Zonaras, nel quale si possono facilmente rinvenire gli echi delle pagine di Anna Comnena e di Eutimio Zigabeno. Ecco la traduzione di queste righe:

> «In quei tempi apparve la nefanda eresia dei bogomili. Di codesta eresia il medico Basilio era l'annunziatore, il grande maestro e il primo dei loro apostoli. Costui portava la veste monastica, ma piuttosto in-

([13]) Ivi, 1317ab.
([14]) Ivi, 1317c14-1320a12.
([15]) Ivi, 1332.

dossava Satana. Aveva imparato per 15 anni le dottrine funeste dell'errore e per 52 le insegnò, riempiendo quasi tutto l'impero della sua infezione. Iniziò quindi a frequentare anche la città imperiale, ma il nemico della verità fu colto in flagrante. L'imperatore, infatti, essendo venuto a conoscenza della sua empietà, finse di credere in questo demonio malefico e lo chiamava maestro e salvatore delle anime ingannate. Con ciò e con altri mezzi, a fatica e con il tempo, riuscì a convincere quel miserabile a vomitare il veleno della sua malvagità. Caduta la fiera nelle reti, rese pubblico il suo insegnamento e condannò le dottrine. Con voto unanime quell'essere inutile venne bruciato nell'ippodromo» ([16]).

Mentre la menzione nella cronaca di Michele Glykas ([17]) non è altro che un riassunto schematico di Zonaras ([18]), due testi, che sono apparentemente soltanto un'eco tardiva delle vicende in esame, meritano di essere ricordati, perché contengono degli elementi che possono risultare preziosi per la nostra indagine.

Nel prologo di un'omelia, attribuita erroneamente a Giovanni Xiphilinos ([19]), per la domenica di tutti i Santi ([20]) possiamo leggere: «Non è fuori luogo parlarvi un po' dell'orribile eresia messaliana, poiché oggi celebriamo la loro condanna e espulsione. Il nostro imperatore, piissimo e amante di Cristo [sc. Alessio I Comneno], confutò e condannò quest'eresia da molto tempo nascosta e celata per i più semplici. Condannò al rogo il loro capo e maestro di malvagità [sc. Basilio] e dispose che la Chiesa di Dio anatematizzasse il loro perverso insegnamento». Dopo aver seguito quasi alla lettera un brano della *Panoplia dogmatica* ([21]), l'anonimo autore riprende, per l'appunto, gli anatemi del *Synodikon* ([22]) a cui aveva fatto riferimento e, infine, la notizia di Teodoreto sui messaliani ([23]).

Per concludere la nostra panoramica sulle fonti consacrate a Basilio, dobbiamo citare un testo slavo, il *Synodikon* dello zar Boril del

([16]) XVIII, 23, ed. Bonn, II, 743-744, ed. Dinsdorf, IV, 243.

([17]) *Annal.* IV, ed. Bonn, 621, ll. 14-15.

([18]) «Τότε ἡ τῶν Βωγομίλων ἀνεφάνη αἵρεσις, ἧς κατῆρχε Βασίλειος ὁ λεγόμενος ἰατρός».

([19]) Cfr. H. G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959, 630 (bibl.).

([20]) PG 120, 1289-1292 (BHG 1617f).

([21]) 1289a14-c1 = PG 130, 1320c, 1320d-1321a.

([22]) 1289c9-1292a3 = Gouillard, *Synodikon*, ll. 320-344.

([23]) 1292ab = Kmosko, *Liber graduum*, CXCV.

1211. In esso, infatti, dopo la serie di articoli antibogomili, figura un anatema indirizzato a Basilio: «A Basilio il medico, che ha diffuso a Costantinopoli, sotto l'imperatore Alessio Comneno, questa eresia bogomila tre volte maledetta, anatema»(24).

2.

Nessuna delle fonti conservate indica esplicitamente l'anno in cui si tenne il processo a carico di Basilio. In verità, era nelle intenzioni di Anna Comnena fornire le coordinate cronologiche precise degli avvenimenti. Ma anche qui, come in altri luoghi dell'*Alessiade*(25), ella, non ricordando la data nel momento in cui scriveva, ha lasciato uno spazio vuoto al posto dell'anno, lacuna che, verosimilmente, doveva essere riempita in un secondo momento: «Dopo di ciò, durante l'anno... del suo regno, si levò una grande nube di eretici»(26). In quello stesso libro XV, Anna, in due occasioni, scrive delle parole che sembrano colmare, sia pur parzialmente, questa lacuna: Alessio I, «dal momento che aveva deposto la maggior parte delle sue preoccupazioni circa le faccende d'Occidente e d'Oriente, si dedicò infatti alle questioni spirituali»(27). E alla conclusione del racconto sul processo di Basilio, leggiamo che «Questa fu l'ultima opera e sforzo tra le grandi fatiche e compiti dell'imperatore»(28). Tali parole sono state utilizzate da molti studiosi moderni che, desiderando datare gli avvenimenti in esame(29), li hanno posti alla fine del regno

(24) Paulazov 53: M. G. POPRUZENKO, *Sinodik carija Borila*, Sofia 1928 (= *Bulgarski Starini* 8), 48; comoda traduzione in PUECH-VAILLANT, *Traité*, 345. - Sul *Synodikon* di Boril e i problemi connessi a questo testo v. M. G. POPRUZENKO, op. cit., V. A. MOŠIN, *Serbskaja redakcija sinodika v nedelju pravoslavija*, VV 16 (1959), 346-356, J. GOUILLARD, *Une source grecque du Sinodik de Boril. La lettre inédite du patriarche Cosmas*, TM 4 (1970), 361-374, I. DUJČEV, *Das Synodikon von Boril als Geschichte und Schriftumsdenkmal*, *Byzantinobulgarica* 6 (1980), 115-124, ID., *Das Synodikon von Boril als Geschichts- und Literaturdenkmal*, *Palaeobulgarica* 4 (1980), 8-17.

(25) Cfr. G. BUCKLER, *Anna Comnena*, London 1929, 251.

(26) *Alex.* XV, 8,1, III, 218.

(27) Ivi, XV, 8,2, III, 219.

(28) Ivi, XV, 10,5, III, 228.

(29) C'è stato anche chi, come N. KALOGHERAS, *Ἀλέξιος ὁ Κομνηνός, Εὐθύμιος ὁ Ζιγαβηνὸς καὶ οἱ αἱρετικοὶ Βογόμιλοι*, *Athenaion* 9 (1880), 255-284, pur

di Alessio I. Mentre A. Neander(30) parlava di 1119, la data 1118 ha, così, raccolto diversi consensi: la ritroviamo negli studi di G. Steude(31), F. Vernet(32), G. Bardy(33) e F. Chalandon(34). La posizione di quest'ultimo era, però, più articolata: «Anne a groupé à propos du procès de l'hérésiarque Basile, tous les faits se rapportant aux Bogomiles; quelques-uns sont antérieurs au plus de douze années à la date indiquée»(35). E poi: «Alexis devait continuer jusqu'à la fin sa propagande religieuse. La dernière année de sa vie, il s'occupa de la conversion et du procès des Bogomiles», ma «l'hérésie de Basile dut commencer de bonne heure, car Isaac Comnène y joua un rôle, et il dut mourir avant 1108»(36). La presenza del patriarca Nicola Grammatikos nell'assemblea sinodale ha indotto altri a considerare l'anno della morte di Nicola (1111) come *terminus ante quem* del processo di Basilio. La condanna del capo bogomilo va posta pertanto nello stesso 1111, secondo F. Rački(37), K. Jireček(38), A. Pogodin(39), I. Döllinger(40), nel 1110, secondo M. I. Gedeon(41), K. Paparregopoulos(42), V. Zlatarsky(43). G. Ficker, da parte sua, parlava di 1110 ca.(44). H. Ch. Puech e A. Vaillant non si sbilanciavano e ipotizzavano 1111 o 1116, o 1118 o 1119(45). D. Obolensky, dedicando un

---

dedicando un articolo alla vicenda, non ha fornito *nessuna* indicazione cronologica.

(30) *Allgemeine Geschichte der Christlichen Religion*, Gotha 1863-65, t. 5, 1097.

(31) *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 5 (1882), 9.

(32) *Bogomiles*, DTC t. II, 927.

(33) *Bogomiles*, DHGE t. IX, 408.

(34) *Essai sur le règne d'Alexis Ier Comnène (1081-1118)*, Paris 1900.

(35) Ivi, XVIII.

(36) Ivi, 319.

(37) *Bogomili i Patareni, Rad Jugoslavenske Akademje Znanosti i Umjetnosti* 5 (1869), 84-179, qui 116.

(38) *Istorija Bolgarii*, Odessa 1878, p. 212.

(39) *Istorija Bolgarii*, S. Pietroburgo, 51.

(40) *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, I, München 1890, 35.

(41) *Πατριαρχικοὶ Πίνακες*, Costantinopoli 1891, 338-347.

(42) *Ἱστορία τοῦ ἑλληνικοῦ ἔθνους*, IV, Atene 1871, 546.

(43) *Istorija na bălgarskata darzava prez srednite vekove*, t. II, Sofija 1934, 358-365.

(44) Apud G. KRÜGER, *Handbuch der Kirchengeschichte. Das Mittelalter*, Tübingen 1929, 102. Più prudentemente in precedenza (*Phundagiagiten*, 183) aveva scritto che «leider können wir ein bestimmtes Jahr nicht angeben».

(45) *Traité*, 228 e n. 1.

appendice del suo volume sul Bogomilismo al problema della cronologia del processo, dopo aver osservato che «It is highly improbable that Alexius's prosecution of the Bogomils took place in 1118: the emperor's last illness, from which he never recovered, overcame him in January or February of that year and is obvious from his daughter's account that the trial of the heretics stretched over a period of at least several months», concludeva che «the most satisfactory period for dating the Bogomil trial is between 1109 and 1111»([46]). V. Grumel parlava di 1110 ca.([47]), mentre D. Angelov, riprendendo le argomentazioni di Obolensky, scriveva che «il regolamento di conti [!] con Basilio e con i suoi principali seguaci era avvenuto, probabilmente, nel 1111»([48]). Un importante articolo di D. Papachryssantou, dedicato al *sebastokrator* Isacco, ha fornito nuove coordinate cronologiche alla vicenda. La studiosa, ponendo la morte di Isacco nel 1102 ca., e in ogni caso prima del 1104, osservava che il processo di Basilio va posto prima di quella data([49]). Tali conclusioni sono state fatte proprie da J. Gouillard([50]), da M. Loos([51]) e, in modo più analitico, da P. Gautier([52]). Quest'ultimo giungeva a stabilire una data «vers 1098» per la condanna dei bogomili preceduta, a suo avviso, dalla repressione del complotto degli Anemas. Secondo E. Patlagean il processo di Basilio ebbe luogo tra il 1084, anno di insediamento del patriarca Nicola Grammatikos, e il 1102/1104, anno della morte di Isacco([53]). Per D. Gress-Wright, infine, leggendo l'*Alessiade* si può vedere che la data più probabile è 1105 ca.([54]).

Sulla base di tutto ciò, sono in nostro possesso alcuni elementi

([46]) *The Bogomils. A Study in Balkan Neo-manichaeism*, Cambridge 1948, 276.

([47]) *Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople*, v. I, fasc. II, Paris 1942, nr. 988-989. La seconda edizione, a c. di J. Darrouzès, Paris 1989, ripropone la stessa datazione.

([48]) *Bogomilstvoto v Bălgarija*, Sofija 1969, tr. it. Roma 1979, 389.

([49]) *La date de la mort du sébastocrator Isaac Comnène, frère d'Alexis Ier et de quelques événements contemporains*, REB 21 (1963), 250-255, qui 253, 255.

([50]) *L'hérésie dans l'Empire byzantin des origines au XIIe siècle*, TM 1 (1965), 299-324, qui 313.

([51]) *Dualist Heresy in the Middle Ages*, Praha 1974, 82.

([52]) *Synode*, 224-225.

([53]) *Aveux et désaveux*, 249.

([54]) *Bogomilism in Constantinople*, Byz 47 (1977), 163-185, qui 168.

sicuri. L'affermazione di Anna, secondo la quale la condanna di Basilio era stata l'ultimo avvenimento notevole del regno di Alessio I, è errata. Il *terminus ante quem* del 1111, anno della morte del patriarca Nicola, è stato giustamente spostato al 1102 ca., quando morì il fratello di Alessio I, Isacco. Quest'ultimo, come abbiamo visto, ebbe un ruolo rilevante nell'istruttoria. Il *terminus post quem* è il 1084, anno di insediamento del patriarca Nicola. Si deve tentare perciò di restringere questa forbice cronologica. A tal fine non ci si può affidare ciecamente alla narrazione di Anna Comnena, dal momento in cui, come è stato ampiamente dimostrato(55), essa non si sviluppa secondo un rigoroso ordine cronologico. Di contro, la preoccupazione di seguire in maniera sinottica il succedersi degli avvenimenti è espressa programmaticamente e a chiare lettere da Zonaras(56). Ci sembra utile perciò vedere dove l'autore della cronaca ha inserito la narrazione del processo di Basilio. Nella sezione del libro XVIII dell'*Epitome* che qui ci interessa, si parla dapprima della congiura guidata da due comandanti militari, il franco Humbertopoulos e l'armeno Ariebes contro l'imperatore Alessio I(57). La sedizione si verificò nel 1091. Di lì a poco Zonaras descrive un altro complotto, promosso da Niceforo Diogene nel 1094(58). Segue il racconto degli inizi della I Crociata. Zonaras narra l'arrivo dei crociati nel corso del 1096, la presa di Nicea (19 giugno 1097), la conquista di Antiochia (3 giugno 1098) e di Gerusalemme (15 luglio 1099). A questo punto compare il brano dedicato al processo di Basilio. Zonaras ricorda poi un'altra sollevazione contro l'imperatore provocata da un tale che, proclamandosi figlio dell'imperatore Diogene, si alleò con i Cumani. Stando alla cronaca russa di Nestore questa congiura avvenne nel 1095(59). Furono quindi i fratelli Anemas a complottare contro Alessio I: nella sedizione erano coinvolti diversi personaggi in vista, se-

(55) Cfr. G. Buckler, *Anna Comnena*, cit., 276 n. 4.

(56) Cfr. H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, I. Band cit., 417.

(57) Cfr. *Alex.* VIII, 7, II, 146-147. Su Humbertopoulos cfr. Gautier, *Synode*, 240. – Per i diversi personaggi menzionati da Anna cfr. anche B. Skoulatos, *Les personnages byzantins de l'Alexiade. Analyse prosopographique et synthèse*, Louvain 1980.

(58) Cfr. *Alex.* IX, 5,1-10,3, II, 169-185.

(59) Cfr. ivi, X, 2,1-4,5, II, 190-201, v. M. Mathieu, *Les faux Diogènes*, Byz 22 (1952), 133-148, A. Soloviev, *La date de la version russe du Digénis Akritas*, ivi, 129-132, qui 129-130, Gautier, *Synode*, 282-283.

natori, funzionari, comandanti militari([60]). Il *sebastokrator* Isacco ebbe un ruolo importante nello sventare quest'ultima sedizione([61]), che va posta perciò *a fortiori* prima del 1102 ca. Ulteriori elementi in nostro possesso ci permettono di essere più precisi. Nell'*Alessiade* leggiamo che nel 1103/4 iniziò la rivolta di Gregorio Taronite. Nell'anno successivo (1105/6), l'imperatore invia Giovanni Taronite contro Gregorio. Il rivoltoso viene così imprigionato e rinchiuso nella prigione di Anemas, mentre quest'ultimo era ancora prigioniero: Anemas, infatti, aveva già trascorso nella torre molto tempo([62]). La sedizione degli Anemas, infine, va posta in un periodo in cui l'imperatore dimorava stabilmente a Costantinopoli, cioè, come avremo modo di vedere tra poco, dopo la fine del 1098([63]). Riteniamo quindi verosimile far risalire la sedizione degli Anemas al 1099-1100([64]). Ma ritorniamo brevemente a Zonaras. Il cronachista, a questo punto della narrazione, fa un *excursus* sulla famiglia dell'imperatore iniziando dalla madre di Alessio I, Anna Dalassena, della quale si ricorda il ritiro in convento e la morte (1100 ca.)([65]). Si può innanzitutto osservare che l'istruttoria e il processo a carico di Basilio vengono inseriti da Zonaras in una serie di avvenimenti che vanno fatti risalire al 1096-1100 ca. Il filo della cronologia è, nel complesso, chiaro. Resta il problema, non ce lo dobbiamo nascondere, della notizia sull'insurrezione dello pseudo-Diogene. La data più plausibile a questo proposito è, come abbiamo detto, il 1095. Queste righe sembrano una sorta di corpo estraneo in una narrazione altrimenti cronologicamente convincente. È possibile comunque fare ulteriori precisazioni circa gli avvenimenti che interessano la nostra ricerca. Dalla lettura delle fonti su Basilio abbiamo potuto vedere che l'imperatore Alessio I aveva seguito in prima persona l'intera questione dagli inizi dell'indagine sino all'esecuzione capitale di Basilio.

([60]) Cfr. *Alex.* XII, 5,1-6,9, III, 67-75.

([61]) Cfr. ivi, XII, 6, 3, III, 72.

([62]) «ἐπὶ πολὺν ἐν αὐτῷ χρονοτριβήσαντα χρόνον», ivi, XII, 7,1, III, 75, ll. 13-14.

([63]) Cf. infra.

([64]) GAUTIER, *Synode*, 224-225 la poneva invece «vers 1098» e la considerava anteriore al processo di Basilio.

([65]) Cfr. D. PAPACHRYSSANTOU, *La date de la mort du sébastocrator Isaac*, cit., P. GAUTIER, *L'obituaire du typikon du Pantocrator*, REB 27 (1969), 249, ID., *Synode*, 225.

L'istruttoria e il processo richiesero, come vedremo, diversi mesi. Ciò vuol dire che l'imperatore per tutto quel periodo non fu costretto a lasciare Costantinopoli per guidare campagne militari. Di contro, sappiamo, ad esempio, che un altro procedimento di una certa durata, il giudizio di Giovanni Italos che iniziò nell'inverno 1081/82 e si concluse l'11 aprile 1082, fu seguito direttamente dall'imperatore soltanto fino a marzo. Dal verbale dell'11 aprile sappiamo infatti che in quell'occasione Alessio I era assente, a causa degli «affari militari e civili»([66]). Negli anni che ci interessano, l'imperatore è impegnato di continuo in numerose campagne. Partendo dal 1094, si può vedere come in quell'anno Alessio I, partito dalla capitale nel febbraio([67]), vi ritorni nel corso dell'estate([68]). L'inizio dell'anno successivo è dedicato alla guerra contro lo pseudo-Diogene e i Cumani([69]). Nell'estate l'imperatore è occupato a rafforzare le fortificazioni presso Nicomedia per contrastare le incursioni turche([70]). L'intero 1096 viene trascorso dall'imperatore a Costantinopoli([71]). Nella primavera del 1097 (prima di giugno), Alessio I giunge con l'esercito bizantino a Pelekanon, seguendo le armate crociate([72]). Egli ritorna nella capitale prima della fine dell'anno([73]). Nella tarda primavera del 1098 giunge con le sue truppe a Philomelion dopo aver preso diverse città([74]). Lì lo raggiunse la notizia dell'imminente arrivo di un'armata «d'innumerevoli barbari»([75]). Per questo motivo, egli tornò nella capitale([76]), dove rimase ininterrottamente sino al settembre 1105 quando partì per Salonicco([77]).

Alla luce di queste indicazioni pensiamo di porre l'istruttoria e il processo di Basilio nel 1099, dopo il definitivo ritorno di Alessio I

([66]) GOUILLARD, *Procès officiel*, 159, ll. 420-421.
([67]) Cfr. *Alex.* IX, 5, 1, II, 169, F. CHALANDON, *Essai*, cit., 150.
([68]) Cfr. ivi, IX, 10, 1, II, 184.
([69]) Cfr. ivi, X, 2, 6, II, 192.
([70]) Cfr. ivi, X, 5, 3, II, 206.
([71]) Cfr. ivi, X, 5, 4 e seguenti, II, 206 ss.
([72]) Cfr. ivi, XI, 1, 1, III, 7.
([73]) Cfr. ivi, XI, 5, 3, III, 24.
([74]) Cfr. ivi, XI, 6, 1, III, 27.
([75]) Su questa spedizione e le vicende connesse cfr. CL. CAHEN, *La Syrie du Nord à l'époque des Croisades et la principauté franque d'Antioche*, Paris 1940, 215-216.
([76]) Cfr. *Alex.* XI, 6,4, III, 29.
([77]) Cfr. ivi, XII, 1,6, III, 56; XII, 3,1, III, 59-60.

a Costantinopoli. Zonaras sembra indicarci che il processo precedette la congiura degli Anemas: per cui *ante* 1099-1100. A prima vista la vicenda potrebbe essere posta anche nel 1096, ma questa datazione, innanzitutto, presenterebbe la difficoltà di contraddire la cronologia di Zonaras, che colloca il processo dopo la venuta dei crociati. Inoltre l'imperatore durante quei mesi fu molto occupato dalle attività diplomatiche, dai colloqui con i principi franchi, ecc. in vista dell'imminente spedizione. L'arrivo continuo delle milizie occidentali nel corso dell'anno causò inoltre ai bizantini una serie di problemi, per cui ci sembra difficile credere che Alessio I avesse il tempo di promuovere un'indagine e un'istruttoria come quella a carico dei bogomili. È altresì rischioso, volendo «rincorrere» la cronologia della sollevazione del sedicente Diogene, porre la condanna dei bogomili nell'inverno 1094/95. La testimonianza - peraltro tutta da verificare(78) - dello pseudo-Xiphilinos attesta che la condanna di Basilio era stata decretata la domenica di tutti i Santi, cioè la prima domenica dopo la Pentecoste. Questa indicazione ci condurrebbe a un periodo maggio/giugno.

3.

Riesaminiamo ora brevemente la carriera di Basilio, il processo e la condanna. Stando alla *Narrazione* di Zigabeno, egli aveva imparato i dogmi bogomili per 15 anni e li aveva insegnati per 52. Queste cifre sono riprese da Zonaras. Nella *Panoplia*, invece, Eutimio dice che Basilio era stato maestro «per più di 40 anni». Anche ipotizzando che avesse iniziato a dedicarsi alle dottrine bogomile in giovane età, si può facilmente vedere come egli, al momento della condanna, fosse di età avanzata: con ogni verosomiglianza aveva già raggiunto, se non superato, l'ottantina. Zigabeno così ne parla come di un «vizioso e abominevole vecchio», di un «vecchio barbogio» e Anna Comnena di un «vecchio diabolico». Quest'ultima peraltro ne traccia una rapida descrizione dell'aspetto fisico che ce lo presenta ancora prestante e in piena forma.

(78) Non è infatti sicuro, come avvertiva Gouillard, *Synodikon*, 232-233, che l'omelia sia al posto giusto nella raccolta e quindi se effettivamente venne pronunciata la domenica di tutti i Santi.

A detta di Eutimio Zigabeno, e del tardo *Synodikon* di Boril, egli era medico. Anna Comnena, invece, lo presenta nelle vesti di un monaco. Zonaras, da parte sua, unifica le due testimonianze: era un medico e portava la veste monastica. Le due informazioni non sono contradditorie e, d'altra parte, è noto che i bogomili amavano vestirsi da monaci(79).

Basilio non era costantinopolitano di nascita. Sappiamo, sempre da Zonaras, che egli insegnò per lungo tempo le sue dottrine in diverse regioni dell'impero. Solo più tardi fece la mossa che sarebbe stata la sua fine e si trasferì nella capitale. Aveva con sé anche dei parenti, che sono menzionati in seguito da uno dei resoconti del processo (*Panoplia*). La sua attività ebbe un notevole successo, se consideriamo i molti discepoli ricordati dalle diverse fonti. Tra di essi spiccava un'*élite*, i cosiddetti dodici apostoli(80). Le nuove dottrine erano evidentemente viste con favore negli ambienti altolocati di Costantinopoli, tanto da far scrivere ad Anna: «il male era profondo e aveva raggiunto anche le grandi famiglie»(81). Ciò non era senza precedenti se si pensa che appena un decennio prima, Teodoro di Blacherne «aveva indotto in errore numerose persone, insinuandosi nelle prime famiglie della capitale e comunicando i suoi dogmi empi»(82).

Fu il successo incontrato presso i nobili, con ogni probabilità, a rendere Basilio cieco di fronte al trabocchetto preparatogli da Alessio I. Forse egli davvero credeva di coronare la sua carriera, convertendo lo stesso imperatore... In ogni modo il tranello di Alessio I ha, curiosamente, un precedente nella storia del Messalianismo: secondo Teodoreto, il vescovo di Antiochia Flaviano, per smascherare gli eretici, aveva mandato a chiamare Adelfio, lo aveva fatto sedere vicino a sé e gli aveva chiesto, fingendo venerazione e rispetto, di illuminarlo circa i segni che caratterizzano la venuta del Santo Spirito(83).

(79) Cfr. M. Loos, *Dualist Heresy*, cit., 67-72, A. Rigo, *Monaci esicasti e monaci bogomili*, Firenze 1989, 131-134.

(80) Questa informazione e il numero degli «apostoli» corrispondono ad una realtà effettiva o sono una reminiscenza eresiologica dell'antico Manicheismo? Cfr. al riguardo le indicazioni di Puech-Vaillant, *Traité*, 240 n. 4.

(81) *Alex.* XV, 9,2, III, 224, ll. 7-8.

(82) Ivi, X, 1,6, II, 189.

(83) *Historia ecclesiastica*, IV, 10, Kmosko, *Liber graduum*, CXCV; cfr. anche *Haereticarum fabularum compendium*, IV, 11, ivi, CXCIX.

E così Basilio parlava, Alessio e Isacco fingevano di pendere dalle sue labbra e, dietro la tenda che separava la sala dal gineceo([84]), il segretario scriveva. A fianco dell'imperatore vediamo il fratello Isacco, il *sebastokrator*. In altre vicende analoghe di quegli anni quest'ultimo ebbe un ruolo di primo piano: basti solo pensare agli inizi dell'istruttoria nei confronti di Giovanni Italos (inverno 1091/2)([85]). Isacco era, per disposizione del fratello, una specie di grande inquisitore e, allo stesso tempo, il custode dell'ordine pubblico([86]). Va sottolineato altresì fin d'ora come sia Alessio I, in prima persona, a gestire l'intera questione, sostituendosi – qui, come in altre occasioni([87]) – all'autorità ecclesiastica.

Alla fine l'imperatore gettò la maschera e convocò un'assemblea «mista» composta da membri del senato (συγκλητικόν), da militari (στρατιωτικόν) e dal sinodo presieduto dal patriarca Nicola([88]). Si lessero allora le proposizioni imputate a Basilio, ricavate verosimilmente dagli appunti presi dallo scriba([89]). Con ogni probabilità in quell'occasione, se non già qualche tempo prima([90]), Basilio venne rinchiuso in una casetta vicino al palazzo imperiale. Lasciamo perdere la digressione «demonologica» di Anna, ricordando che il lanciare pietre era uno dei malefizi tipici dei demoni secondo la letteratura agiografica e edificante([91]), e fissiamo la nostra attenzione su un altro particolare. Il capo bogomilo era stato rinchiuso nella casetta sotto sorveglianza. Un certo Paraskeuiotes era incaricato di controllarlo «per impedirgli di parlare con altre persone e di trasmettere la sua

([84]) Rimandiamo qui a R. Janin, *Constantinople byzantine*, Paris 1964, 125-126 per una prima descrizione del palazzo di Alessio I.

([85]) Cfr. Gouillard, *Procès officiel*, 135, 167.

([86]) Cfr. Gautier, *Synode*, 224.

([87]) Cfr. innanzitutto le osservazioni sparse in Gouillard, *Procès officiel*.

([88]) Su questo patriarca cfr. la notizia in Gautier, *Synode*, 226-227.

([89]) «Καὶ ἀνεγινώσκετο τὰ θεοστυγῆ δόγματα καὶ ὁ ἔλεγχος ἀδιάβλητος», *Alex.* XV,8,6, III, 221, ll. 23-24. La lettura pubblica era un momento ben preciso del processo, cfr. J. Darrouzès, *Recherches sur les ὀφφίκια de l'église byzantine*, Paris 1970, 415-417, 442.

([90]) Come si può ricavare dal racconto di Anna: «Πρὶν ἢ γὰρ τούτῳ ἐπιβλέψαι τὸν βασιλέα δριμύτερον, μετὰ τὴν τῆς ἀσεβείας ἐξαγόρευσιν». *Alex.* XV, 8,7, III, 222.

([91]) Cfr., ad esempio, i rimandi in P. P. Joannou, *Démonologie popularie – démonologie critique au XIe siècle. La vie inédite de S. Auxence par M. Psellos*, Wiesbaden 1971, 16.

infezione»([92]). Che questa fosse una misura preliminare, in attesa di procedere nell'istruttoria, lo sappiamo da altri casi analoghi. I vescovi Leonzio e Clemente, accusati di Bogomilismo, sono preliminarmente rinchiusi in convento in attesa dell'ultima riunione sinodale, come ci dice il documento del 1 ottobre 1143: «ci preoccuperemo di tenerli isolati in reclusione, per impedir loro di comunicare, venendo in contatto con altri, la loro infezione. Osserveremo se essi inclinano all'emendazione e allo sradicamento delle dottrine eterodosse da loro seminate»([93]). Di di lì a pochi giorni (6 ottobre 1143) viene esaminato il caso del monaco Nifone accusato di Bogomilismo. Anche in questa occasione si decide di «rinchiuderlo nel monastero della Peribleptos, nella solitudine, in una cella del tutto inaccessibile. Non deve avere il permesso di comunicare né con laici, né con ecclesiastici e nemmeno con i monaci dello stesso monastero»([94]). Così nel verbale della seconda e definitiva seduta (22 febbraio 1144) si dice che Nifone è relegato in solitudine([95]).

C'è da chiedersi se fu durante la permanenza in quella dimora che Basilio ebbe dei colloqui con Zigabeno. Abbiamo infatti appreso dalla *Panoplia* che Eutimio, oltre a basarsi, con ogni verosomiglianza, sugli appunti redatti dallo scriba a palazzo([96]), parlò direttamente con lui.

Basilio oltre a svelare all'imperatore le dottrine della setta, aveva anche fatto i nomi dei suoi seguaci secondo l'ordine gerarchico. Allora «l'imperatore fece cercare ovunque i discepoli e gli iniziati di Basilio, e soprattutto coloro che erano chiamati dodici apostoli»([97]).

([92]) «ὡς μὴ ἄδειαν ἔχειν προσομιλεῖν τισι καὶ τῆς αὐτοῦ λύμης μεταδιδόναι», *Alex.* XV,8,7, III, 222, ll. 25-26.

([93]) GOUILLARD, *Quatre procès*, 76, ll. 115-120.

([94]) G. A. RHALLIS-M. POTLIS, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων*, t. 5, Atene 1855, 89.

([95]) Cfr. ivi, 90. - In una sorta di formulario d'abiura del Bogomilismo (sul quale cfr. infra, n. 133) è prospettato l'internamento in monastero dell'eretico che si converte, cfr. FICKER, *Phundagiagiten*, 174. Da ricordare, altresì, che Italos è rinchiuso in monastero per emendarsi, GOUILLARD, *Procès officiel*, 159, ll. 429-430. Nilo il calabrese, alla fine dell'abiura, s'impegna di vivere «nella solitudine, per proprio conto», GOUILLARD, *Synodikon*, 303.

([96]) In questo senso vanno intese evidentemente le parole di Anna, secondo la quale Eutimio scrisse sui bogomili, «καθὼς ὁ ἀσεβὴς ἐκεῖνος Βασίλειος ὑφηγήσατο», *Alex.* XV, 9,1, III, 223, ll. 29-30.

([97]) *Alex.* XV, 9,2, III, 224, ll. 3-5.

Rintracciatili, l'imperatore convocò una nuova assemblea per esaminare la posizione di ciascuno. Stando ad Anna Comnena, i lavori della seduta, dallo svolgimento alquanto teatrale, si svolsero nell'arco di due giorni. Anche in questo caso vi prendevano parte membri del senato, il sinodo patriarcale e insigni monaci. Alla dostojevskijana finta esecuzione del giorno seguente, che si tenne in un luogo di divertimenti presso il palazzo imperiale, il Tzykanisterion(98), assistette una grande folla. Con quel nuovo stratagemma, secondo l'*Alessiade*, l'imperatore poté stabilire con sicurezza chi fosse, tra gli imputati, veramente un bogomilo. Gli eretici riconosciuti come tali furono rinchiusi in prigione, con ogni probabilità «le gallerie e portici del palazzo»(99), ricordati successivamente da Anna Comnena. I cosiddetti dodici apostoli furono in quell'occasione separati dagli altri.

Alcune righe della *Panoplia* di Eutimio Zigabeno sono oltremodo preziose, informandoci sulle reazioni dei settari all'arresto e sull'atteggiamento che essi ebbero nei confronti di Basilio: quest'ultimo seppe «che i suoi discepoli e, soprattutto, i parenti erano stati presi e incarcerati (...). Vide in che situazione lamentevole, contro ogni aspettativa, si trovassero i discepoli e i congiunti. Fino all'ultimo giorno pensava che tutti fossero in buone condizioni, secondo la promessa dell'imperatore. Accusato di tradimento da loro, versò lacrime amare»(100). Dalle parole di Eutimio ci sembra di poter ricavare altresì che Alessio I doveva aver assicurato qualcosa a Basilio in cambio dei nomi dei suoi seguaci. L'imperatore gli aveva verosimilmente promesso che non avrebbe torto un capello ai discepoli. Invece le cose, come Basilio si accorse troppo tardi, andarono diversamente.

Un'ultima riunione fu indetta per infliggere le condanne. Vi prendevano parte il sinodo presieduto dal patriarca Nicola, membri del Senato (i «politici» menzionati da Zigabeno) e illustri monaci. Si deve pensare che la composizione dell'assemblea fosse all'incirca la stessa delle sedute precedenti. A voto unanime si decise di condannare Basilio alla morte sul rogo(101).

(98) Su questo luogo cfr. R. Janin, *Constantinople byzantine*, cit., 118-119.

(99) *Alex.* XV, 10,4, III, 228, ll. 25-26; sulle prigioni cfr. R. Janin, op. cit., 169-173.

(100) PG 130, 1317-1320.

(101) Eutimio Zigabeno: l'imperatore lo condannò «συμψήφους τοὺς ἐν

La pira venne preparata nell'ippodromo([102]). Accorse, per assistere allo spettacolo, una grande folla. Questa presenza aveva altresì un valore giudiziario ben definito([103]). Basilio, a detta di Zigabeno era ormai fiaccato e prostrato dagli eventi: «la tempesta che sconvolse il suo animo fece sì che, non potendo stare in piedi, fu portato a braccia dagli addetti al rogo. La voce gli venne meno, il respiro affannoso (...)»([104]). Secondo Anna Comnena, invece, egli rimase imperturbabile dinanzi al rogo: sembrava d'acciaio, si limitava a salmodiare il salmo: «Nulla ti potrà colpire, con i tuoi occhi solo lo guarderai». Gran parte degli spettatori si aspettava qualche prodigio da parte sua che lo avrebbe sottratto alle fiamme. Ma ciò non accadde.

Vedendo la fine di Basilio «il popolo, che era lì trepidante, rumoreggiava perché fossero gettati nel fuoco anche gli altri». Quest'intervento popolare non è fortuito e casuale. Durante il processo a carico di Italos è il «popolo» a irrompere nel grande *sekreton*([105]). E sarà sempre il «popolo» a intervenire, in un'altra epoca, al momento della controversia palamitica, durante il sinodo dell'agosto 1341([106]). Ma l'imperatore si oppose a questa richiesta e fece rinchiudere di nuovo in prigione i discepoli di Basilio. Dapprima vennero rimessi nelle gallerie e portici del grande palazzo, dove si trovavano già da qualche tempo([107]), poi «furono trasferiti in un'altra prigione molto sicura dove (...), dopo avervi trascorso un certo tempo, morirono nell'empietà»([108]).

La durata dell'istruttoria e del processo a carico di Basilio non ci è nota, ma alcune indicazioni possono essere ricavate, per analogia, dai documenti di alcuni processi per eresia dell'epoca. Il processo di Giovanni Italos, provocato da un dibattito di Italos con il *sebastokrator* Isacco nell'inverno 1091/92, si articola nelle sedute del

---

τέλει πάντας λαβὼν ἐκκλησιαστικοὺς ἅμα και πολιτικούς», FICKER, *Phundagiagiten*, 111. Zonaras: condanna «κοινῇ ψήφῳ», ed. Bonn II, 744; cfr. *Alex.* XV, 10,1, III, 226.

([102]) Cfr. R. JANIN, op. cit., 183-184.

([103]) Cfr. PATLAGEAN, *Aveux et désaveux*, 254.

([104]) *Panoplia Dogmatica*, PG 130, 1320.

([105]) GOUILLARD, *Procès officiel*, 143, ll. 146-148.

([106]) Cfr. ivi, 142 e n. 23.

([107]) Cfr. supra e n. 99.

([108]) *Alex.* XV, 10,4, III, 228, ll. 27-29.

13([109]), 20([110]) e 21 marzo([111]) e dell'11 aprile([112]). I vescovi Clemente e Leonzio compaiono tre volte dinanzi al sinodo nell'arco di poco più di tre mesi: 20 agosto, 1 ottobre, 30 ottobre([113]). Il monaco Nifone viene giudicato in due sedute sinodali distinte: 6 ottobre 1143 e 22 febbraio 1144([114]). Si può pertanto pensare che l'istruttoria e il processo di Basilio durarono diversi mesi.

4.

Prima di concludere, soffermiamoci su un paio di punti che devono essere sottolineati particolarmente. Vanno fatte innanzitutto alcune osservazioni circa la pena inflitta al capo bogomilo. Il canonista Teodoro Balsamone, commentando il *Nomocanone* di Fozio, si riferisce alla condanna al rogo di alcuni bogomili durante il patriarcato di Michele Oxeites (1143-1146). Si può pensare che le sue osservazioni tenessero presente anche il nostro caso, che era senz'altro un precedente importante. Egli scriveva che la decapitazione, il rogo, l'avvelenamento, la lapidazione, il gettare da un dirupo non sono pene capitali, ma pene inumane([115]). Queste pene, previste dall'antico diritto, erano state sostituite da altre nel codice giustinianeo, che va pertanto seguito. Aggiungeva inoltre un'ulteriore critica: «Non trovo nessun canone che allora prescrivesse quella pena: la legge ecclesiastica non conosce pene corporali, che sono proprie di quella civile. Mi stupisco quindi di come il sinodo abbia preso allora tale decisione. Abbiamo imparato infatti a recidere gli eretici dal corpo dei cristiani, non a punirli. Nel caso in cui essi rimangano incorreggibili, vanno consegnati alla legge civile e giudicati dai giudici in conformità ad essa»([116]). Innanzitutto esaminiamo brevemente i problemi sollevati dal primo appunto di Balsamone, chiedendoci se la condanna al rogo di Basilio avesse dei precedenti nella storia bizantina. Dalla

([109]) Cfr. GOUILLARD, *Procès officiel*, 159, l. 428.
([110]) Cfr. ivi, 137, l. 1.
([111]) Cfr. ivi, 139, l. 64.
([112]) Cfr. ivi, 157, l. 410.
([113]) Cfr. GOUILLARD, *Quatre procès*, 69, 71, 79.
([114]) K. RHALLIS-POTLIS, *Σύνταγμα*, cit., t. 5, 88, 90.
([115]) Ivi, t. 1, Atene 1852, 190.
([116]) Ivi, 191.

legislazione antimanichea si può vedere che, a volte, per i seguaci di Mani, era prevista la pena di morte. Nel *Codice gregoriano* al titolo dell'*Editto* di Diocleziano e Massimiano (297) troviamo la condanna al rogo per i manichei (Iubemus [...] severiori poenae subici, ita ut flammeis ignibus exurantur)(117). Nel codice giustinianeo la morte nel fuoco è prevista, in alcuni casi, per gli indovini(118). Facciamo alcuni esempi concreti di condanne al rogo. Durante il regno di Giustiniano, il mago Masidies viene bruciato a Costantinopoli(119). Nel 639 ca. vengono bruciati un presbitero dedito alla stregoneria e un ebreo(120). Ci sembra significativo rilevare come la pena del rogo facesse seguito ad accuse di pratiche magiche. Non essendoci note altre testimonianze dei secoli successivi, c'è da chiedersi quanto peso ebbe in ciò la promulgazione del codice del 726 che apportava ulteriori modifiche alle pene, allo scopo di «umanizzare» il diritto: i manichei vengono allora puniti con la spada(121). In ogni modo al rogo di Basilio, seguirono i roghi degli anonimi bogomili ricordati da Balsamone e un altro caso alla fine del secolo. Niceta Choniate(122)

(117) *Mosaicarum et Romanorum legum collectio*, XV, III,6, apud *Fontes Juris Romani Antejustiniani*, t. 2, ed. G. Baviera, Firenze 1968, 581. Lo studioso di cose manichee troverà questo scritto in A. Adam, *Texte zum Manichäismus*, Berlin 1954, 83.

(118) *Codex Justinianus*, IX, VIII, 3, ed. P. Krueger, Berlin 1877.

(119) Cfr. *The Chronicle of John Bishop of Nikiu*, transl. by R. H. Charles, London 1916, 140.

(120) Cfr. F. Nau, *Le texte grec des récits utiles à l'âme d'Anastase le Sinaïte, Oriens christianus* 3 (1903), 70. – Anche secondo l'autore del *Romanzo di Callimaco* (XIV s.), la strega viene bruciata sul rogo: M. Pichard, *Le roman de Callimaque et de Chrysorrhoé*, Paris 1956, vv. 2577-2590.

(121) Cfr. P.-I. Zepos, *Jus Graeco-Romanum*, t. 2, Atene 1931, 59, 61. Pur riservandoci di ritornare in un'altra sede sulla questione della pena di morte per gli eretici «manichei», cfr. per ora Pietro igumeno, *Storia* §§ 103, 105, 111: Ch. Astruc - W. Conus-Wolska - J. Gouillard - P. Lemerle - D. Papachryssantou - J. Paramelle, *Les sources grecques pour l'histoire des Pauliciens d'Asie Mineure*, TM 4 (1970), 1-227 e l'analisi di P. Lemerle, *L'histoire des Pauliciens d'Asie Mineure d'après les sources grecques*, ivi 5 (1973), 1-144, qui 80-83, V. Grumel, *Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople*, v. I, fasc. II-III, Paris 1989, nr. 383, 384, I. Dujčev, *L'epistola sui bogomili del patriarca costantinopolitano Teofilatto* in *Mélanges Eugène Tisserant*, II, Città del Vaticano 1964 (=*Studi e Testi* 232), 63-91 = *Medioevo bizantino-slavo*, I, Roma 1965, 284-315, qui 312-313.

(122) Ed. J. L. Van Dieten, 310-312.

ci informa che nel 1184 Andronico I Comneno condannò al rogo un membro della sua famiglia che aveva cospirato contro di lui. L'imperatore giustificò la pena imputandogli la stregoneria e bruciandolo assieme ai libri magici. Anche in quest'occasione, come in epoca più antica, il rogo suggella un'accusa di stregoneria. Il rapido succedersi di condanne al rogo, dopo secoli di apparente abbandono di questa pratica, unito allo stupore di Balsamone dinanzi a questo tipo di pena mostrano inequivocabilmente come si trattasse di qualcosa di nuovo introdotto, con ogni verosomiglianza, con il processo di Basilio, forse su influsso occidentale. La seconda osservazione di Balsamone, e cioè il giudizio da parte ecclesiastica di quanto doveva essere giudicato dalle autorità civili e la conseguente confusione di ruoli e di competenze([123]), ben si collega con quanto abbiamo visto nella ricostruzione del nostro caso (presenza di un tribunale misto e gestione personale di Alessio I e di Isacco) ed è un'altra innovazione che caratterizza l'epoca dei Comneni.

Dalla confessione di Basilio era stata estratta una serie di proposizioni([124]) che vennero condannate e sottoposte all'anatema. I bogomili che si pentirono anatematizzarono dinanzi all'assemblea le dottrine eretiche secondo una prassi che è abbastanza bene conosciuta([125]), grazie a incartamenti processuali come quello di Italos([126]), all'abiura di Nilo, ecc. Il documento dell'ultima seduta consacrata al caso dei vescovi Leonzio e Clemente ci sembra particolarmente significativo al riguardo: il sinodo, al quale si erano uniti i giudici civili, ha deciso «di sottomettere tutte le proposizioni all'anatema, alla presenza di questo sinodo: cosa che, davanti a noi, essi [sc. Leonzio e Clemente] hanno fatto oggi, anatematizzando espressamente come eterodosso tutto quello che è certo e, per i punti sui quali ci potevano essere dei dubbi, tenuto conto delle spiegazioni da loro avanzate per sfuggire alla condanna, sottomettendo all'anatema "coloro che non pensano come la Chiesa cattolica ma introducono di testa propria delle dottrine estranee" e, innanzitutto, se stessi, se capita loro di pensare o di insegnare, pubblicamente o di nascosto,

(123) In merito cfr. le osservazioni di Patlagean, *Aveux et désaveux*, 254.

(124) Cfr. supra.

(125) Cfr. le indicazioni sparse in J. Darrouzès, *Recherches sur les ὀφφίκια de l'église byzantine*, cit.

(126) Cfr. Gouillard, *Procès officiel*, 159, ll. 450-452, ecc.

qualcosa di contrario ai dogmi e all'insegnamento della Chiesa cattolica. Al fine che la minuta delle proposizioni si conservi intatta al di sopra di ogni sospetto, è stato deciso di farne firmare una copia da coloro che l'hanno anatematizzata e di farla firmare sul retro dal nostro *chartophylax* caro a Dio e di inviarla in provincia»([127]). Non sembra che la redazione originaria degli anatemi compilati in occasione del processo di Basilio ci sia pervenuta. La testimonianza dello pseudo-Xiphilinos è oltremodo preziosa. Egli, parlando nell'anniversario della condanna dei bogomili, ricorda che Alessio I dispose che la Chiesa anatematizzasse le dottrine eretiche e cita nel seguito, sia pure in forma implicita, alcuni di questi anatemi([128]). Si può pensare che la forma primitiva di questi anatemi fosse quella di un *Synodikon* autonomo - come l'*Ἔλεγχος καὶ θρίαμβος*, ecc. del Vind. theol. gr. 40([129]) - da rileggersi nell'anniversario della condanna degli eretici([130]). Soltanto successivamente gli articoli antibogomili furono inseriti nel *Synodikon* dell'Ellade([131]). L'anatematizzazione delle proposizioni eretiche era un momento centrale dell'abiura di una dottrina eterodossa. Questa poteva avere caratterizzazioni individuali, ma, per le principali eresie, portò alla creazione di veri e propri formulari di abiura([132]). Sicuramente ciò avvenne anche per il Bogomilismo. Pur-

([127]) GOUILLARD, *Quatre procès*, 79-80.

([128]) Cfr. supra.

([129]) Ed. PG 131, 40-45.

([130]) Cfr. GOUILLARD, *Synodikon*, 232-233. Si deve pensare a una lettura simile a quella degli anatemi contenuti nell'*Epistola* del patriarca Germano II, ed. FICKER, *Phundagiagiten*, 115-125. Su questi anatemi cfr. A. RIGO, *Il patriarca Germano II (1223-1240) e i Bogomili*, in corso di stampa nella *Revue des Études Byzantines.*

([131]) Sul quale cfr. ivi, 27-28 (mss., bibl.).

([132]) Ricordiamo brevemente le principali. Formula per gli athingani e melchisedechiani, edd.: PG 106, 1033-1036, C. P. CASPARI, *Kirkehistoriske Rejsefrugter, Theologisk Tidsskrift for den evangelisk-lutherske Kirke i Norge*, Ny Raekke 8 (1882), 307-313, G. FICKER, *Eine Sammlung von Abschwörungsformel, Zeitschrift für Kirchengeschichte* 27 (1906), 450-452. Formule per i manichei, edd.: PG 1, 1461-1472, PG 100, 1317-1325, G. FICKER, *Eine Sammlung*, cit., 446-448. Formule per i pauliciani, ed. Ch. ASTRUC - W. CONUS-WOLSKA - J. GOUILLARD - P. LEMERLE - D. PAPACHRYSSANTOU - J. PARAMELLE, *Sources grecques pour l'histoire des Pauliciens d'Asie Mineure*, cit., 185-207 (J. Gouillard). Formula per i musulmani, edd.: PG 140, 124-136, E. MONTET, *Un rituel d'abjuration des musulmans dans l'Église grecque, Revue de l'Histoire des Religions* 53 (1906), 145-163, J. EBERSOLT, *Un nouveau manuscrit sur le rituel d'abjuration des musulmans*, ivi 54 (1906), 231-232.

troppo l'unico formulario pervenutoci è di contenuto eterogeneo[133] e non ci permette di intravvedere il numero e l'ordine originari degli articoli che, verosimilmente, si riagganciavano alla condanna di Basilio. L'esame degli anatemi antibogomili, pervenutoci in tre filoni distinti: 1. *Synodikon* autonomo, 2. *Synodikon* dell'Ellade, 3. formulario d'abiura, non è di nessuna utilità per il nostro processo. Gli articoli propriamente dottrinari sono preceduti infatti da alcuni anatemi *ad personam* indirizzati ad una gerarchia del tutto fantasiosa: Pietro «il lupo», il pauliciano Tychikos e i cinque maestri messaliani, Dadoes, Saba, Adelfio, Erma e Simeone[134]. Le proposizioni sottoposte all'anatema in occasione del processo contenevano sicuramente, come era prassi abituale, il nome di colui che aveva introdotto l'eresia, Basilio, e forse anche un riferimento ai suoi apostoli. Non si può credere che in quell'occasione, benignamente, ci si fosse accontentati di proposizioni che maledicevano, in forma anonima, i sostenitori delle dottrine eretiche[135]. Nella tradizione greca, da quanto risulta, non è rimasta traccia alcuna di questi anatemi. Che questo sia un problema da porsi lo ricaviamo dallo slavo *Synodikon* di Boril del 1211, dove, come abbiamo detto, figura un anatema diretto al medico Basilio. Questo anatema è stato tradotto dal greco? Allo stato attuale delle ricerche non si può rispondere a questa domanda, anche

---

Formula per gli ebrei, edd.: PG 1, 1456-1461, F. CUMONT, *Une formule grecque de renonciation au judaïsme, Wiener Studien* 24 (1902), 462-472, E. PATLAGEAN, *Contribution juridique à l'histoire des Juifs dans la Méditerranée médiévale: les formules grecques de serment, Revue des Études Juives* 124 (1965), 137-156. Formula per gli armeni, ed.: PG 132, 1257-1261. Formula per i giacobiti, ed.: A. DMITRIEVSKIJ, *Opisanie liturgitseskich rukopisej, II*, Kiev 1901, 423-424.

(133) Tit.: *Περὶ τῆς βλασφήμου καὶ πολυειδοῦς αἱρέσεως τῶν ἀθέων μασαλιανῶν, τῶν καὶ φουνδαϊτῶν καὶ πογομίλων καλουμένων, καὶ εὐχιτῶν καὶ ἐνθουσιαστῶν καὶ ἐγκρατητῶν καὶ μαρκιωνιστῶν*, ed. L. (VON) THALLOCZY, *Bruchstücke aus der Geschichte der nordwestliche Balkanländer, V. Beiträge zur Kenntnis der Bogomilenlehre, Wissenschaftl. Mitteilungen aus Bosnien und Hercegovina* 3 (1895), 360-371, integrazioni e correzioni apud FICKER, *Phundagiagiten*, 172-175. Sull'eterogeneità del contenuto cfr. GOUILLARD, *Quatre procès*, 20 che ripubblica gli anatemi di Teodoro di Blacherne (ivi, 53-57). Una riedizione dell'intero formulario con traduzione e commento nel nostro volume di prossima pubblicazione sulla «*summa*» eresiologica del Taur. gr. B.IV.22 e dei Vindd. theol. gr. 306-307.

(134) GOUILLARD, *Synodikon*, ll. 302-315.

(135) Come nel caso del primo processo di Italos, cfr. ivi, ll. 184-246.

se vanno ricordati alcuni indizi preziosi: lo stesso testo del *Synodikon* ci informa che «il pio zar Boril ordinò di tradurlo dalla lingua greca in bulgaro». Recentemente è stato dimostrato che in effetti gli articoli antibogomili sono una traduzione di una lettera di un patriarca costantinopolitano di nome Cosma([136]). La lettera, pur conservando un anatema indirizzato a Bogomil, non contiene nessun riferimento a Basilio([137]). L'anatema del *Synodikon* di Boril diretto a Basilio è posto alla fine. Si tratta evidentemente di un'aggiunta successiva della quale deve essere individuata l'origine.

S. Polo 2548 Antonio RIGO
I-30125 Venezia

([136]) Cfr. J. GOUILLARD, *Une source grecque du Synodik de Boril*, cit.
([137]) Ivi, 371, l. 49.

OSVALDO RAINERI

Il regno di Iyāsu I°, re d'Etiopia dal 1682 al 1706

(TRADUZIONE DEL TESTO ETIOPICO EDITO IN PERRN XV) (*)

INTRODUZIONE

Alla morte del re Yoḥannes I° (19.7.1682), regnò in Etiopia suo figlio Iyāsu (Giosuè), col nome di Adyām Sagad («fino i nemici dei lontani confini gli si prostrano»)(1). Di Iyāsu I°, detto il Grande, sono note la vita e le gesta, poiché le Cronache del suo regno, almeno quelle di diverse redazioni, sono da tempo pubblicate, con relative traduzioni(2); di lui inoltre hanno scritto viaggiatori europei, contemporanei(3) e posteriori. Naturalmente, non tutto è stato detto sull'argomento, poiché esistono ancora Cronache reali etiopiche inedite o parzialmente conosciute(4), come, molto probabilmente lo sono pure altri documenti occidentali.

Iyāsu «contribuì con la sua opera a fermare la decadenza del regno di Gondar. Guerriero e pio, intraprese molte riforme sociali, economiche e religiose. Dovette dar prova di intelligenza e tolleranza in tutti i campi»(5). Diede impulso ai commerci, alleggerì le imposte,

(*) Si vedano le abbreviazioni alle pp. 216-217.

(1) I. GUIDI, *Storia della letteratura etiopica*, Roma 1932, 99-100.

(2) BassÉt I 349-374, II 273-322; BCA 55-87; GYIB I-II; Domb I 61-77, II 213-240. Vedi anche: CRNC, GDFr e CRIM.

(3) Ad es. Poncet, sulla cui figura e permanenza in Etiopia v. Tedeschi; Bruce 4, 336-512; Weiss 33-34 (descrizione dello stato d'Etiopia nel 1703), 54 (nel 1703 sono mandati a Roma, da Iyāsu, sei ragazzi etiopi, per essere istruiti), 82-83 (ultimi giorni di Iyāsu).

(4) V. ad es. il ms. «Cerulli Etiopici 318», della Bibl. Vaticana (già segnalato in RCer 178: «Cronaca abbreviata»), con una «redazione di Gondar» del *kebra nagaśt*, in cui, ai ff. 41v-44r, si trova la Cronaca di Iyāsu.

(5) Tedeschi 104.

edificò un fastoso palazzo e fondò la splendida chiesa di Dabra Berhān. Durante il suo regno, ebbe un notevole impulso anche la cultura, di cui fanno fede, tra l'altro, le splendide miniature dei mss. dell'epoca(6).

Egli riprese inoltre le spedizioni militari, interrotte dal tempo del suo predecessore Susneyos (1607-1632), specialmente verso il sud del paese, contro i Galla. Era interessato a stabilire relazioni con l'occidente, e, durante il suo regno, furono inviate a Gondar due ambasciate francesi, di cui, «quella di Poncet (1698) riporta una descrizione molto esatta del fasto della città imperiale»(7). Questo grande monarca rimase vittima di intrighi di corte, capeggiati dal suo stesso figlio Takla Hāymānot. Dopo aver abdicato, si ritirò in un monastero del lago Tana, dove però fu raggiunto da due sicari mandati da Gondar. Ucciso con arma da fuoco e a colpi di lancia, il suo cadavere fu dato alle fiamme(8). Gli ecclesiastici a lui devoti composero per lui il «Combattimento spirituale»(9), per celebrarne il martirio.

Nella sua Cronaca, hanno un posto di rilievo gli avvenimenti religiosi del tempo, segnatamente quelli dei Sinodi concernenti la annosa e controversa disputa teologica circa «l'unione e l'unzione di Cristo»(10). Appena salito al trono, Iyāsu fece edificare e consacrare una chiesa dedicata al santo Takla Hāymānot, a Gondar, vicino alla sua reggia. Quindi il re procedette alla investitura di alcune delle cariche ecclesiastiche di sua competenza, quale quella del capo dei monaci d'Etiopia (*eçagē*)(11), abate di Dabra Libānos, e quella del cappellano reale (*qēs ḥaṣē*). Ben presto il re dovette inoltre occuparsi della questione riguardante «l'unione e l'unzione di Cristo», che divideva le due principali istituzioni monastiche del paese: quella di

(6) Cf. Doresse 74.

(7) *Ibid.*; v. Poncet.

(8) Il 13.10.1706: cf. BCA 86, BassÉt II 323s, CRIM 120, Domb II 241s, Cerulli Etiopici 318 f. 43rb, Weiss 83.

(9) CRIM; una copia degli «Atti di Iyāsu» (*gadla iyāsu neguś za-ityopyā*) è costituita dal ms. Cerulli Etiopici 270 (segnalato in RCer 176), cartaceo, testo *geʿez* traslitterato in caratteri latini, copiato al Cairo nel 1909 da Giorgio Levi Della Vida.

(10) V. sull'argomento: MaADot 173-177 (periodo di Iyāsu), RAbr 424-425 (con bibl.), GHQeb, GDFr, Domb II 290-295.

(11) I titoli delle cariche civili, militari e religiose, contenuti in questa «Cronaca di Iyāsu», sono riportati e spiegati alla fine dell'art., nell'«Indice delle materie»; per i medesimi v. anche MaAGer.

Dabra Libānos, secondo la quale «il Verbo, nel momento dell'unione con la carne, si umiliò, ma questa, nel medesimo istante, fu glorificata»; e quella di Dabra Warq, nel Goggiam, per la quale la carne «non divenne onorata per l'unione, ma allorquando fu unta, divenne onorata per lo Spirito Santo, e fu Figlio naturale di Dio». Precedenti Sinodi si erano conclusi con la vittoria dei Dabralibanesi e la conseguente scomunica dei sostenitori della tesi opposta, i Goggiamesi. Ma la controversia non si placò, cosicché, siccome, fra l'altro, veniva anche minacciata la pace del regno, Iyāsu, nel suo terzo anno di governo, convocò a Gondar le massime autorità ecclesiastiche: 47 abati, il metropolita, l'*eçagē* e i dottori. L'assise proclamò solennemente: «Fu costituito Figlio di Dio con la potenza, (per) l'unguento dello Spirito», minacciando di scomunica la corrente goggiamese. Il re tuttavia, per consolidare e rendere definitiva la pacificazione dei due partiti, fece ritirare i loro rappresentanti nell'isola di Dabra Māryām, sul Tana, affinché, nella quiete, approfondissero l'argomento e lo discutessero amichevolmente, e, l'anno seguente, riconvocò il Sinodo. I Goggiamesi però, che avevano cercato di eludere pretestuosamente la questione, vennero nuovamente scomunicati ed esiliati, finché Iyāsu, dietro richiesta dei medesimi, che sostenevano: «Per l'unzione si è compiuta l'unione», riunì ancora il Sinodo, nel quale questa formula fu condannata. Nel 17° anno di regno, il re convocò un altro Sinodo solenne, per un ulteriore tentativo di riconciliare le due parti. La riunione, nella quale furono dibattute e definite diverse questioni teologiche, si concluse con la scomunica per quanti affermavano che «la carne, mediante l'unione, fu onorata e, mediante l'unzione, divenne Figlio di Dio...». I Goggiamesi venivano quindi di nuovo scomunicati.

Da notare, infine, che, per tre volte, ci fu un Sinodo circa il mistero dell'eucaristia(12), senza che sia peraltro precisato il punto della questione, lo svolgimento della controversia e la decisione presa.

* * *

(12) Ciò che avvenne negli anni 17°, 19° e 20° di regno; in proposito, v. sotto, nota 58.

All'inizio del secolo, in PerrN XV, fu pubblicato, dal ms. etiopico 141 della Biblioteca Nazionale di Parigi([13]), il testo in lingua *ge^cez* della Cronaca del regno di Iyāsu, che ho tradotto in italiano, poiché non mi risulta che lo stesso abbia avuto alcuna versione dalla lingua originale. La Cronaca dello stesso re, in una redazione pressoché identica a quella della citata edizione, si trova nel ms. *ge^cez* Ṭānāsee 106([14]), pubblicato in Domb I 61-77, con traduzione in tedesco e commento (II 213-240). Va notato che in detto codice mancano i ff. 15v-16r, corrispondenti all'inizio della storia di Iyāsu.

Al fine di dare una versione completa della Cronaca in oggetto, unitamente ad alcune note, segnalatemi in parte dal compianto Padre A. Tadlā([15]), penso di poter fornire qualche elemento nuovo sull'argomento, pubblicando qui la mia traduzione italiana. Il presente lavoro comprende: *Introduzione, Traduzione* con note, e *Indici* (dei nomi geografici, delle persone e delle materie). Le voci degli *Indici*, oltre ad essere seguite dai numeri indicanti l'anno di regno di Iyāsu, riportati nella Cronaca e segnati ai margini della traduzione, sono corredate, quasi sempre, da una breve chiarificazione.

Abbreviazioni bibliografiche ed altre:

a. = anno di regno di Iyāsu

BassÉt I-II = R. Bassét, *Études sur l'histoire d'Éthiopie.* Ire Partie: Chronique éthiopienne, d'après un manuscrit de la Bibliothèque Nationale de Paris, *Journal Asiatique*, 7e série, 17 (1881) 349-374 [=I]; 18 (1881) 293-322 [=II]

BCA = F. Béguinot, *La cronaca abbreviata d'Abissinia: nuova versione dall'Etiopico*, Roma 1901

Bruce = J. Bruce, *Voyage aux sources du Nil en Nubie et en Abissinie*, 11 t., Paris 1790-1792

Cowley = R. Cowley, *An Ethiopian Orthodox Catechism on the 'Five Pillars of Mystery'*, *Sobornost*, 7/4 (1977) 298-306

CRCat = C. Conti Rossini, *Catalogo dei nomi propri di luogo dell'Etiopia contenuti nei testi gi^ciz ed amhariña finora pubblicati*, Estratto dagli *Atti del Primo Congresso Geografico Italiano*, Genova 1892

([13]) Descritto in H. ZOTENBERG, *Catalogue des manuscrits éthiopiens (gheez et amharique) de la Bibliothèque Nationale*, Paris 1877.

([14]) Descritto in E. HAMMERSCHMIDT, *Äthiopische Handschriften von Ṭānāsee 2: Die Handschriften von Dabra Māryām und von Rēmā*, Wiesbaden 1977.

([15]) Sul quale v. «Abbreviazioni...»; dette note sono citate tra virgolette ed accompagnate dal nome (Tadlā).

CRIM = C. Conti Rossini, *Iyāsu I re d'Etiopia e martire, Rivista degli Studi Orientali,* 20 (1943) 65-128

CRNC = C. Conti Rossini, *Di un nuovo codice della cronaca etiopica pubblicata da R. Basset, RRALm*: Ferie accademiche (1893) 668-83

Domb I-II = F. A. Dombrowski, *Ṭānāsee 106: Eine Chronik der Herrscher Äthiopiens,* «Äthiopistische Forschungen, Band 12», Teil A [=I]+B [=II], Wiesbaden 1983

Doresse = J. Doresse, *Histoire d'Éthiopie,* Paris 1970

GDFr = I. Guidi, *Di due frammenti relativi alla storia di Abissinia, RRALm*: II (1893) 579-605

GHQeb = Getatchew Haile, *Materials on the theology of Qebᶜat or unction,* Estratto da «Sixth International Conference of Ethiopian Studies, Tel-Aviv, 14-17 April 1980», *Edited by* G. Goldemberg; *Editorial Secretary* B. Podolsky. A.A. Balkema/Rotterdam/Boston [s.d.], 205-250

GVA = I. Guidi, *Vocabolario amarico-italiano,* Roma 1901

GYIB I-II = I. Guidi, *Annales Iohannis, Iyāsu, Bakāffā.* Textus: CSCO 24 (1903) [=I]; Versio: CSCO 25 (1903) [=II]

MaADot = Abbā Ayala Takla Hāymānot (Mario da Abiy-Addi, o.f.m. cap.), *La chiesa etiopica e la sua dottrina cristologica,* Roma 1974

MaAGer = Mario da Abiy-Addi (Ayala Takla Hāyamānot), *Gerarchia civile, militare e religiosa nell'antico impero etiopico, Aevum,* 36/5-6 (1962) 393-413

PerrN XV = J. Perruchon, *Le Règne de Iyasu (Ier), roi d'Éthiopie de 1682 à 1706, Revue sémitique d'épigraphie et d'histoire ancienne,* 9 (1901) 71-78, 161-167, 258-262

Poncet = [C. J. Poncet], *Voyage d'Éthiopie.* Relation abrégée du voyage que M. Charles Jaques Poncet, médecin françois, fit en Éthiopie en 1698, 1699 & 1770, Paris 1713

RAbr = O. Raineri, *Atti di* abuna *Abrānyos, santo eritreo (1633-1718), Memorie della Accademia Nazionale dei Lincei,* cl. di sc. mor., st. e fil., ser. 8, vol. 26 fasc. 4, Roma 1983

RCer = O. Raineri, *Libri di uso prevalentemente liturgico tra i mss. «Cerulli Etiopici» della Vaticana, Ephemerides Liturgicae,* C/2 (1986) 171-185

Tadlā = *Abbā* Agostinos Tadlā o.f.m. cap., n. a Ḥēbo il 26.7.1921, m. ad Asmara il 27.11.1989: v. necrologio, a cura di L. Ricci, *Rassegna di Studi Etiopici,* 32 (1988), Roma-Napoli 1990, 195-197

Tafla = Bairu Tafla, *Aṣma Giyorgis and his Work: History of the Gāllā and the Kingdom of Šawā,* «Äthiopistische Forschungen, Band 18», Wiesbaden 1987

Tedeschi = S. Tedeschi, *Poncet et son voyage en Éthiopie, Journal of Ethiopian Studies,* 4/2 (1966) 99-126

Weiss = SACRA CONGREGATIO PRO CAUSIS SANCTORUM. Officium Historicum 108 Viennen. *Beatificationis seu declarationis martyrii servi Dei LIBERATI WEISS et 2 Sociorum O.F.M. in odium fidei, uti fertur, anno 1716 in Aethiopia occisorum. Positio super martyrio ex officio concinnata,* Romae MCMLXXXIII.

TRADUZIONE

(p. 72)[16] E regnò il figlio suo *abētak^{h}un* Iyāsu. E da quando fu re[17], nel I° mese, l'8° giorno, introdusse il *tābot*[18] del padre nostro Takla Hāymānot, portandolo sulla testa[19], nella casa del *gerā azmāč* Ṭequrē, che trasformò in chiesa. [E dopo discese in Azazo e prese i suoi fratelli e li mise in catene e li mandò a Wak^{h}ani[20]]. E costituì per la seconda volta *eč̣agē abbā* Ḥeryāqos e lo accomiatò, cavalcando un cavallo, fino alla casa di *abbā* Anesṭāsyos; e radunò i sacerdoti e assegnò loro in feudo la terra di Balasā e dispose che la carica di *qēs ḥaṣē* fosse per loro un'eredità in perpetuo. [E dopo mise in catene Abulides].

1° a. E nel 1° anno[21] del suo regno passò l'estate a Yebābā e fece il digiuno[22] (quaresimale) là; e nel mese di *maggābit* entrò nell'isola di Dāgā [con *wayzaro* Ellēni, sua sorella, e molti dignitari, col cerimoniale regio[23]]; e andò in giro per tutte le isole; e restò in Daq 5 giorni e fece portare i cavalli e percorse tutta la terra di Daq. E dopo andò a Yebābā, dove celebrò la festa di pasqua. E nel mese di

[16] Le pp. segnate, tra parentesi tonde, in corpo alla mia traduzione, si riferiscono a PerrN XV, che, nella p. 72, ha pure il testo corrispondente ai ff. 15v-16r, mancante nel ms. pubblicato da Domb.

[17] Cioè, dalla morte del padre Yoḥannes, avvenuta il 19.7.1682 (Domb II 212).

[18] La «tavoletta di pietra o di legno duro ... su di essa si celebra la messa»: GVA 365; cf. RAbr 610 (bibl.).

[19] «Portare il *tābot* sulla testa implica, ordinariamente, l'ordinazione diaconale o presbiterale» (Tadlā).

[20] Nel corso della traduzione sono usate le parentesi quadre, in corrispondenza ai passi che, in PerrN XV, sono scritti con gli stessi segni grafici.

[21] Inizia l'8.9.1682.

[22] «Digiunò: in pratica nei frequenti passi significa 'fece il digiuno [quaresimale], passò la quaresima'. La voce [*ṣoma*] è sempre unita all'altra, *ḥagaya* = 'passò l'estate', periodo in cui, appunto, cade la quaresima. Spesso è seguita anche dalla frase 'celebrò la pasqua'» (Tadlā).

[23] «*Šer^{c}ata mangešt* ha vari significati: ordinamento del regno, apparato regale, cerimoniale regio» (Tadlā); cf. J. VARENBERG, *Studien zur abessinischen Reichsordnung (Šer^{c}ata Mangešt), Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete*, 30 (1915-16) 1-45 e I. GUIDI, *Contributi alla storia letteraria di Abissinia, RRALm*, 31 (1922) 65-89.

sanē andò nella terra del Dāmot per cacciare e lo ferì un bufalo. E, dopo questo, (p. 73) fece([24]) una spedizione contro Žārā e giunse fino all'estremità del Geyon, per cercare i Gāllā; e, quando essi fuggirono, tornando da là, fece il viaggio dalla parte di Agaw e Dambeyā ed entrò nella sua residenza. [In quel tempo morì il *beḥt waddad* Akāla Krestos e *abbā* Sebḥat La-Ab condusse in moglie, per il re, Walatta Ṣeyon, dal Baqlā([25])].

2° a. E nel 2° anno([26]) rimase a Yebābā; di nuovo entrò, nel mese di *maggābit*, com'era suo costume, nell'isola di Dāgā e salì al monastero, cavalcando un mulo; e, mentre era là, quando udì la venuta dei Gāllā, inviò contro di essi il *belāttēn guētā* Reḫruḫ, il quale uscì di notte, col lume di una torcia. [E morirono, in quel tempo, *wayzaro* Abāla Māryām e *azzāž* Za-Wald]. E fece una spedizione contro Wallo e combattè i Gāllā e li vinse; quelli che uccise e fece prigionieri non hanno numero. In quel tempo morì *wayzaro* Yodit([27]).

3° a. E, nel 3° anno([28]), morì *mamher abbā* Arko di Dāgā e fu nominato *abbā* Askāl, e il re passò l'estate a Yebābā; dopo la festa di pasqua, entrò nell'isola di Dāgā [il 21 di *miyāzyā*], e il giorno seguente andò a Māndāmbā, per condurre Amḥarē Walda Krestos [e, in quel periodo, morirono *dağ azmāč* ᶜĀśrāt e *bažer wand* Lessāno]. E ritornò a Dāgā da lì; e celebrò la festa del martire Giorgio, e Amārē compose per lui un inno, recitando un *mawaddes* di questo (tenore): «Cielo puro è la mente di Iyāsu», fino alla fine; anche *abbā* Sebḥat La-Ab (fece) lo stesso. E, uscendo di là, andò nella terra

([24]) A questo punto incomincia la *Cronaca di Iyāsu* anche in Domb I 61, II 213; vedi sopra: *Introduzione* e nota 16.

([25]) «O *akgada baqlā*: nota provincia del nord Eritrea, nella attuale provincia amministrative del Sāḥel con capoluogo Nāqfā. Il re Iyāsu, durante una spedizione al nord dell'attuale Eritrea, attestata negli Atti di *abuna* Sayfa Mikāʾēl, fondatore del monastero Ṣaᶜdā Embā o Endā Śellāsē, presso Cheren, si prese una fanciulla di nome Walatta Ṣeyon (?: N.B. l'interrogativo è di Tadlā), con la quale [celebrò] le nozze nella cattedrale di Aksum. La fanciulla era figlia di un certo Habtēs (= Habta Iyasus) della gente di ᶜAd Tamāryām. Da lei ebbe una figlia chiamata Walatta Rufāʾēl, la quale, andata in sposa a *rās* Haylu, fu madre di dağ. Ešatē, promotore della raccolta di numerosi codici mss. di varie cronache reali. (Gli Atti di Sayfa Mikāʾēl sono in possesso [e in preparazione per la pubblicazione] di *abbā* Ayala Takla Hāymānot)» (Tadlā).

([26]) Dal 9.9.1683.

([27]) «Yudit» in Domb II 27.

([28]) Dall'8.9.1684.

del Goggiam, in *genbot*, per combattere i Gudru; 47 (p. 74) *mamherān* (si radunarono a) Gondar(29), nel mese di *ṭerr*, e il re e il *pāpās* e l'*eč̣agē* e i dottori stabilirono la fede con (minaccia di) scomunica, affermando: Fu costituito Figlio di Dio con potenza, (per) l'unguento dello Spirito(30); nel giorno di Giovanni Evangelista. E, quando fuggirono i Gāllā, rientrò nella sua residenza. [In quel periodo morì *bāšā* Aygabaz e *wayzaro* Walatta Dengel].

4o a. E nel 4° anno(31) si ribellò Wallē e passò oltre il fiume ʿĀbbāwi, con *abbā* Ṭabdan, dove era Yesḥaq, il ribelle(32). [E, in quel periodo, vi fu un sinodo a Go(ndar)]. In quel tempo morì *dağ azmāč* Mezrē(33).

5o a. E nel 5° anno(34) passò l'estate a Žārā e si riconciliò con Wallē e *abbā* Ṭabdan; e vi fu là un sinodo [e morirono *dağ azmāč* Demēṭros e Čar Damo, *mamher* dei *liqāwent* di Azazo e l'*edug rās* Beʿela Krestos].

6o a. E nel 6° anno(35) fece una spedizione contro i Wambaryā e battè Giśā; quanti uccise e fece prigionieri erano senza numero; e in quel periodo morì Denqusā Dama Kessos e *qañ azmāč* Quasṭē; e vi fu un sinodo a Yebābā, con *abbā* Ṭabdan, a riguardo della questione dell'unzione; e morì *ʿāqābē saʿāt* Quasṭanṭinos.

7o a. E nel 7° anno(36) morì *rās* Anesṭāsyos ed *emmabēt* Emmerāys, sua sposa, e *gerā azmāč* Ṭequrē e *baʿāla ḥambal rās* Gāseyos. E passò l'estate in ʿĀringo e digiunò in Č̣eqlā Manzo. E, dopo pasqua, fece un'incursione contro Č̣alanqo e Darā e combattè i Gāllā e li vinse. [In quel tempo morì *mamher* Tēwodros in Meṣlē].

8o a. E nell'8° anno(37) uscì dalla residenza e dimorò in Aringo. In quel tempo morì *itēgē* Sabla Wangēl, madre del re, in Ḥamad Bar. E in quel periodo (p. 75) una stella(38) emise un segno a guisa di coda,

(29) Nel testo: *gadar*.

(30) Rm 1, 4; sulla disputa circa «l'unione e l'unzione», v. sopra: *Introduzione* e nota 10 (bibl.).

(31) Dall'8.9.1685.

(32) «*Warañña* (lett. 'spacciatore di notizie false'): ribelle pretendente al trono, con l'idea di fare propaganda di notizie allarmanti, allo scopo di guadagnare seguaci» (Tadlā). Cf. GVA 562.

(33) «Mezfi» in Domb II 215.

(34) Dall'8.9.1686.

(35) Dal 9.9.1687.

(36) Dall'8.9.1688.

(37) Dall'8.9.1689.

(38) Una cometa.

verso oriente. E venne abuna Mārqos e si stabilì in Sārkā. [E morì *dağ azmāč* Kessos Mo'a e *dağ azmāč* Loryones(39)] e nel mese di *sanē* morì l'ᶜ*āqābē sa*ᶜ*āt* ᶜĀśara Krestos.

9° a. E nel 9° anno(40) scese ad Aksum, e dopo che fu tornato, passò l'estate in Yebābā e mise in catene *belāttēn guētā* Reḫruḫ.

10° a. E nel 10° anno(41) mise in catene Amḥarē *abbā* Walda Krestos e si inimicò i rimanenti sacerdoti: *abbā* Ēwosṭātēwos, con i suoi fratelli, e *abbā* Niqolāwos e *abbā* Awsegneyos, che stettero in Azazo e dopo andò a Žārā e rimase un poco. [In quel tempo morì *dağ azmāč* Tanśē e morì *mamher* Za-Manfas Qeddus, in Ṣānā]. E tornato da lì, passò l'estate e digiunò a Yebābā; e mise in catene Waldē(42), suo suocero, e lo mandò nel Tegrē. E dopo la festa di pasqua, andò nella terra di Zigam e combattè gli abitanti di Zigam e li vinse e fece bottino dei loro beni. E in quel periodo morì l'ᶜ*eçagē abbā* Ḥeryāqos, *mamher* di Dabra Libānos, grande santo. [E fu nominato *eçagē* Yoḥannes. E morirono *wayzaro* Sabla Wangēl e *bāšā* Qawesṭos].

11° a. E nell'11° anno(43) fece una spedizione contro i Dubani e Addiqoro(44) e li combattè ed espugnò le loro fortificazioni e uccise senza lasciare superstiti e depredò i loro cammelli e saccheggiò i loro beni e fece prigioniere le loro donne. E in quel tempo perirono molti uomini là, soldati del re, (colpiti) con la lancia, mentre erano in combattimento, e inoltre, (molti) tra gli uomini dell'accampamento e tra gli uomini del Tegrē, a causa della febbre malarica e per l'arsura della (p. 76) sete e per il fuoco. E dopo ritornò e passò l'estate in ᶜĀringo. E in quel periodo tornò *abbā* Mazmurē dall'Egitto, recando una lettera del patriarca(45); e morì *belāttēn guētā* Gabra Leᶜul e *ba*ᶜ*āla ḥambal rās* Donzi(46) e *dağ azmāğ* Talāy e *abēto* Qelāğ. E nel mese di *sanē* venne Qāla Gandā.

12° a. E nel 12° anno(47) fu destituito il *pāpās abuna* Sinodā, e fu nominato *abuna* Mārqos, nel 3° anno, dopo che era venuto; e vi fu

(39) «Loryos» in Domb II 216.
(40) Dall'8.9.1690.
(41) Dal 9.9.1691.
(42) «Walyē» in Domb II 217.
(43) Dall'8.9.1692.
(44) «Diqoro» in Domb II 217.
(45) Di Alessandria, Yoḥannes XVI: v. Domb II 218.
(46) «Yenzi» in Domb II 218.
(47) Dall'8.9.1693.

un sinodo in Gondar; e stabilirono la retta fede. In quel tempo fu letta la lettera del patriarca e fu destituito *eçagē* Yoḥannes e fu nominato *eçagē* Ṣaggā Krestos; e scese *abbātē* Eda Krestos di Maguina in terra d'Egitto e morì in Sawāḥin(48); e vi furono alcuni che dissero che fu ucciso nella casa di *ṣabaññā* Amsālē per ordine del re. E introdusse solennemente il *tābot* della santa Trinità nel (villaggio di) Çāmçāmit, che chiamò Dabra Berhān. E convocò molti ecclesiastici e li stabilì nella terra di Dāblo e nella terra di Ittu, nel Dambeyā e costituì *abbā* Qawesṭos *malʾaka berhānāt.* E in quel periodo ordinò che edificassero un palazzo in Çeqlā Manzo. E morì *emmabēt* Walatta Ṣeyon, moglie del re, il 19 *genbot*, e il *liqa mayāsi, azzāž* Ḥawāryā Krestos e *liqa makuās* Gabreʿēl e *azzāž* Amoni Gerā. E fece accecare *bažer wand* Adarā e Anorēwos, figlio dello *šum*, e Adgue; e mise in catene Kefla Giyorgis, della terra di Zāžor.

13º a. E nel 13º anno(49) vi fu una grande carestia, chiamata *tanāneqē*. E in quel periodo venne *bālawāl*(50), che andava con un carro e su delle funi. E, partito da Gondar, fece (p. 77) un'incursione contro gli Šānqellā che si chiamano Silā Ambā e Sended Salil e Balas e li combattè e li vinse. In quel tempo morì Del Saggad, in combattimento, e *azzāž* Za-Manfas Qeddus, in Kebrān. E, tornato da lì, passò l'estate a Yebābā. E andò in fiamme (la chiesa di) Madḫānē ʿĀlam, in Gondar, e morì *wayzaro* Malakotāwit, figlia di Ēsedros.

14º a. E nel 14º anno(51) fece una spedizione contro gli Šānqellā, il cui nome è Dāça, e li combattè e li vinse; perché era andato (di sorpresa), prendendo pochi armati soltanto, mentre i dignitari e le truppe e il cerimoniale regio si trovavano in Aringo, dove li aveva lasciati. E dopo ritornò e passò l'estate in essa (Aringo); e in quel tempo morì *dağ azmāč* Yoḥannes. E dopo pasqua andò nella terra di Scioa e giunse fino a Quendi, col *bažer wand* Pāwlos, e non permise che lo seguissero altri dignitari e truppe; e fece un'incursione contro i Gāllā, prendendo truppe dello Scioa e dell'Amārā. E li combattè e li

(48) «Suakin, nel Sudan, porto dove si imbarcavano i pellegrini etiopici diretti per la Terra Santa, quando non attraversavano a piedi il deserto, fino all'Egitto» (Tadlā).

(49) Dall'8.9.1694.

(50) «Un acrobata o funambulo indiano?» (Tadlā). Termine, quasi certamente, derivante dall'arabo *bahlawān* = buffone, funambolo, persona che si esibisce sulla pubblica piazza. Domb II 313 scrive che Bālwāl sono «aborigeni di Aqordāt, nell'estremo nord dell'Etiopia...».

(51) Dal 9.9.1695.

vinse. In quel tempo perirono molti tra i soldati del re, uomini dello Scioa e dell'Amārā. E mise in catene Mazammer e fece incendiare la sua casa e prese tutti i suoi beni e i suoi averi e lo relegò in Daq; e dopo ritornò nella sua residenza. E furono incendiate Gondar e le 3 chiese: Iyasus e Giyorgis e *abbā* Takla Hāymānot, e, in Aringo, Gemğā bēt. E in quel periodo fu terminato Dabra Berhān. E gli pervenne, da Esṭebul, tela pregiata di tenda; e fece in essa (tenda) un banchetto per i dignitari e per la truppa. E vi fu una seconda carestia.

15° a. E nel 15° anno(52) *rās* Fārēs citò il re presso il *pāpās* e lo *eçagē* ed ebbe una disputa con lui, per il fatto (p. 78) che si era trattenuto a lungo nello Scioa ed era rimasto 3 mesi, lasciando gli armati e l'accampamento e tutto il cerimoniale regio. E in quel periodo vi fu una terza carestia. E mandò le sue milizie con *belāttēn guētā* Bāslē, verso il Quallā, per combattere *amir.* E quando fuggì, fecero bottino del suo bestiame e prigioniere le sue donne e rientrarono in sede. Anch'egli fece di nuovo una incursione contro i Dubani, con pochi armati, ma, non avendoli trovati, ritornò nella sua residenza. E mise in catene *šā maᶜāt* Yoḥannes e *dağ azmāč* Giyorgis; e passò l'estate a Gondar e digiunò là. E dopo pasqua andò ad una spedizione, attraversando il fiume Abbāwi, per combattere i Gudru Gāllā; e quando fuggirono, ritornò nella sua residenza. In quel tempo perirono dei soldati, mentre attraversavano il fiume Abbāwi. [In quel tempo fu nominato *eçagē* Safāni]. (p. 161)

16° a. E nel 16° anno(53) vi fu un sinodo, con Walda Tenśāᵓē; e mise in catene il *quallaññā* Walda Giyorgis(54), con i suoi fratelli. E in quel periodo morì Ḥamado Eskender. E [in *ḫedār*] fece una spedizione contro Gomor e Santom; e, quando fuggirono, tornò alla sua sede. E dopo il *ṭemqat*, partì [da Gondar] e rimase in Aringo un poco. E dopo scese nel Tegrē, per cacciare elefanti e rinoceronti, e, tornato da lì, restò un poco in Wāldebbā, e dopo venne in Aringo. E in quel periodo morirono ⌜*yaši ᶜālaqā*(55) Walda Śellāsē e *abbā* Qērlos, sacerdote, in Kebrān e *dağ azmāč* Demyānos e *dağ azmāč* Bāselyos. E dopo volle fare una spedizione, (ma) quando non ci fu accor-

(52) Dall'8.9.1696.
(53) Dall'8.9.1697.
(54) «Walda Giyorgis l'abitante della zona bassa e calda, con i suoi fratelli, (cioé confratelli o partigiani)» (Tadlā).
(55) «Šalaqā» in Domb II 225.

do tra i dignitari e le truppe, vi rinunciò e fece la pasqua là. E dopo la pasqua, nell'8° giorno, scese il fuoco dal cielo, a somiglianza di colonne, con la pioggia, di notte. In quel tempo morì Dekʰo Beṣeʿā Giyorgis, *weśṭ*(56) *belāttēnā*, e il re scese nel paese di Salām per piangerlo, poiché gli era caro. In quel tempo fu conferita ad *abbā* Za-Manfas Qeddus Nādāy la carica di Dāgā. E dopo fece una spedizione contro Dāngeš e lo combattè e lo vinse: molti furono coloro che uccise e fece prigionieri; e dopo rientrò nella sua sede.

17° a. (p. 162) e nel 17° anno(57) vi fu un sinodo circa il mistero dell'eucaristia(58). E morì la figlia del re, ⌜moglie di Kidānē(59) [e *abēto* Śarṣa Dengel e ⌜*yaši ʿālaqā*(60) Batra Ḫāyl]. E fece scendere *abētakʰun* Dāwit da Wakʰani e lo adornò con vesti di stoffe preziose e con bracciali d'oro e cintura. In quel tempo introdusse il *tābot* del martire Galāwdēwos in Çeqlā Manzo e liberò ⌜*quallaññā* e Waldē(61), suo suocero; e fece inimicizia con Qabaro Arsē e Iyasus Moʾa e Za-Manfas Qeddus e si riconciliò con quelli. [E consegnò Ṗāwlos, che appesero nel mercato, a Gabarmā, nel Burē; Biqolos invece fuggì e si rifugiò in Gāžegē(62)]. E dopo questo fece una spedizione nello Scioa e giunse a Dabra Libānos, presso il sepolcro del padre nostro Takla Hāymānot; e, tornando indietro, fece una spedizione contro Dārā e Wallo, e, quando scomparvero, tornò nella sua sede, Yebābā. In quel tempo perirono molti uomini delle sue truppe e morì *azzāž* Mināš [e morì Yezanā Qērlos]. E dopo andò ad Emferāz, presso Murād, per vedere la roba che gli aveva portato dal mare; e dopo questo entrò in Çeqlā Manzo e digiunò là con grandi suppliche(63) e

(56) Domb II 226 om.

(57) Dall'8.9.1698.

(58) «Per tre volte [negli anni 17°, 19° e 20° di regno] è detto che ci fu un Sinodo circa il mistero dell'eucaristia, ma non si precisa il punto della questione, lo svolgimento della controversia e la decisione presa. Nel catechismo della Chiesa Etiopica, *aʿmāda mesṭir*, il corpo di Cristo è definito: 'carne calda, da cui è separata l'anima e a cui è unita la divinità'. Non si sa se tale dottrina sia legata alle controversie di questi Sinodi» (Tadlā). Cf. Cowley 302-303: «The mystery of the Eucharist».

(59) «Beʾesita Kidānē» in Domb II 226.

(60) «Šalaqā» in Domb II 226.

(61) «Qwalaññā Waldē» in Domb II 226.

(62) «Gāžen» in Domb II 227.

(63) «*Qannonā* [*yāza*]: si dice in amarico nel senso di ritirarsi in solitudine per un periodo di intensa preghiera e mortificazioni penitenziali» (Tadlā).

non uscì per la festa di pasqua, a causa del sinodo. E furono incendiate le case del re in Yebābā, nel giorno di pasqua, e la chiesa di Iyasus. E dopo salì a Yebābā [in quel tempo fu nominato *eċagē* Agnāṭewos]. E il 17 *genbot* vi fu un grande sinodo, circa la questione della unione e della unzione, e *abbā* Bēta Krestos e *abbā* Arka Dengel discussero come le persone sono la divinità del santo Trino, e per le operazioni che la divinità Padre generò e fece procedere la divinità([64]). Così (p. 163) stabilirono il mistero dell'incarnazione del Figlio di Dio, dicendo: Dio divenne uomo e l'uomo divenne Dio, rimanendo ricco divenne povero e rimanendo povero divenne ricco, mentre era creatore divenne creatura e mentre era creatura divenne creatore; la carne, mediante l'unione, fu glorificata, e divenne Figlio di natura secondo la sua prima nascita. E Dio, quando fu unto di Spirito Santo, nella sua umanità, fu chiamato Figlio di Dio, per la nascita gloriosa, e fu proclamato secondo Adamo, re dei re, sommo sacerdote e primogenito dei fedeli, Signore dei profeti e degli apostoli; e crebbe a poco a poco, in grazia e in sapienza e adempì a tutte le condizioni umane, eccetto il peccato solamente. Così stabilirono, con la testimonianza dei libri e su questo si accordarono tutti gli ecclesiastici e i dottori, il re e il *pāpās* e l'*eċagē* e tutti i principi e i dignitari e gli uomini dell'accampamento, eccetto gli esiliati.

Inoltre discussero, dicendo: (Il Figlio come uomo) fa passare i cieli e la terra([65]), per mezzo di colui del quale fu unto. Invero, per questa discussione l'assemblea cristiana([66]) non li approvò, ma si oppose e si astenne dalla loro questione. Per conto suo però, essa con i suoi, professò dicendo: Certamente farà passare, ma col potere

([64]) «Sono formule tecniche dei controversisti di Wāldebbā, dove in un certo periodo era prevalsa la dottrina trinitaria, passata poi a Dabra Bizan, che 'le Persone sono la divinità della Trinità e che mediante le operazioni (*ad intra*) la divinità Padre generò la divinità (Figlio) e fece procedere la divinità (Spirito Santo)'» (Tadlā). Cf. sull'argomento: «*maṣḥēta lebbunā* 'specchio dell'intelligenza'»: E. Cerulli, *Scritti teologici etiopici dei secoli XVI-XVII*. II. La Storia dei Quattro Concili ed altri opuscoli monofisiti, «Studi e Testi 204», Città del Vaticano 1960, 144ss (testo), 169ss (traduzione).

([65]) «Dio, alla fine del mondo, lo ridurrà al nulla (= farà passare), per crearne uno nuovo, e il Figlio ha questo potere anche come uomo». «La dottrina della annichilazione del mondo, alla parusia, è pacifica nella Chiesa etiopica. Nel testo si discute se 'Cristo farà passare' il mondo in virtù del proprio potere o per mezzo dello Spirito Santo di cui è unto» (Tadlā).

([66]) «Qui *gubāʾē* sembra significare l'assemblea, cioè la Chiesa» (Tadlā).

della sua divinità, i cieli e la terra e tutte le creature, così come li produsse e creò, dall'inesistenza all'esistenza, con la forza della sua sapienza onnipotente e priva di impotenza. Ma su questo non si accordarono e non si unirono su di esso; alcuni di loro accettarono e altri negarono, e la questione non è terminata fino ad ora.

E dopo fecero seguire la questione delle prostrazioni, dicendo: Tre prostrazioni si devono alla Trinità (p. 164) santa, rendendo(le) il culto divino, e due prostrazioni si devono, venerando la Signora nostra Maria e il legno della croce gloriosa, poiché fu santificata dal sangue della divinità. Così si accordarono tutti e si unirono, con una voce e con un cuore, e stabilirono nel sinodo la fede, con la scomunica e con il grido del banditore, con la tromba d'argento, il re Iyāsu e l'*abuna, pāpās abbā* Mārqos e l'*ečagē abbā* Egnāṭyos e i 14 *mamherān* e bandirono la scomunica, dicendo: Col potere della santa Trinità e col potere dei 12 apostoli e col potere dei 318 vescovi di retta fede, sia anatematizzato e scomunicato chiunque dice: La carne, mediante l'unione, fu onorata e, mediante l'unzione, divenne Figlio di Dio e fu generata con l'onore e divenne primogenito dei fratelli e re dei re e sommo sacerdote e Signore dei profeti e principe degli apostoli. E se c'è qualcuno che dice: Divenne, con l'unzione, Suo Figlio di natura per rendere un fantasma colui che divenne uomo come noi, la scomunica di Ario e la scomunica di Sabellio e la scomunica di Nestorio non si separino dalla sua anima e dal suo corpo, nei secoli dei secoli, amen!

18º a. E nel 18º anno(67), andò nella terra di Dāmot per combattere i Gāllā, ma, quando fuggirono, fece tagliare gli alberi tra i quali si nascondevano. E dopo ritornò e rimase in Ležāmē(68), nella casa di *abbā* Askāl e celebrò là la festa del *ṭemqat*; quanto ai suoi rimanenti soldati, in quel tempo, andarono nel Lāstā, con *rās* Fārēs e *beḥt waddad* Bāslē, per combatterli, e, quando fuggirono, restarono là, per far tagliare gli alberi, e dopo fecero ritorno; mentre la corona e il cerimoniale regio rimasero a Gondar, ed egli rientrò nella sua sede. E partì da Gondar e (p. 165) pose il suo accampamento in Aringo, con la corona; e poi, salendo, rimase un poco in Fogarā e scese in Waldebbā e giunse in Abertānti(69) e ritornò da lì. E in quel periodo morirono l'*abuna* Sinodā, *pāpās*, e *wayzaro* Gurend e *ᶜāqābē saᶜāt*

(67) Dal 9.9.1699.
(68) «Leǧomē» in Domb II 230.
(69) «Labartānti» in Domb II 230.

abbā Ṭebaba([70]) Krestos e *abēto* Walda Hāymānot [e fu nominato *ʿāqābē saʿāt* Za-Manfas Qeddus]. E il re fece uccidere Ēlfā Negudo([71]), nel Dāmot, e morì *ṣerāğ māsarē* Malkeʿā Krestos. E Gondar fu incendiata di nuovo e la chiesa di Gemğā bēt. E dopo pasqua fece una spedizione in Gudru, cioè Wambar, avendo attraversato il fiume Abbāwi, e combattè contro di esso, e furono vinti i soldati del re e molti dignitari, in quel tempo. E morirono *abeto* Ēwosṭātēwos e *azzāž* Ḥawāryā Krestos, *ṣaḥāfē teʾezāz*, e Bāčen e 400 del Bursā e Talāy, capo di 1000, e Teʾemertē e *aṭāri* Arsē e *žān ṣerār* Māḫdarē e ⌜Ambālā Yabečo([72]) e Čarē e Talāy: tutti questi sono quelli che morirono nel combattimento di Gudru; quanto agli altri, il loro numero è sconosciuto. E fu trafitto, nel petto, con la lancia, Ḥayṣo Za-Wald e per questo fu costituito *ṣaḥāfē teʾazāz*. E dopo rientrò in sede. E in quel tempo morì *abētahun* Fāsil, suo figlio primogenito, e fu sepolto in Kebrān, nel mese di *sanē*, dopo che era tornato dalla spedizione; e (morirono) Aṣma Giyorgis, fratello della moglie del re, e Qoqar([73]) Za-Manfas Qeddus e *abbā* Za-Wald, *mamher* di Kebrān, e *abbā* Za-Wald, *mamher* di Meṣlē.

19° a. E nel 19°([74]) anno vi fu un sinodo, circa il mistero dell'eucaristia; e partì da Gondar e rimase un poco là, in Aringo, (p. 166) e dopo entrò in Čeqlā Manzo e non uscì per la festa di *ṭemqat*, poiché stette in grande ritiro di preghiere. [E morì *abbā* Meśrāqāwi, *mamher* di Ṣānā]. E morirono, in quel tempo, *baʿāla ḥambal rās* Agnē e *fit awrāri* Māmmā [e *bašā* Lessāna Krestos] e *abbā* Za-Manfas Qeddus([75]), *mamher* di Dāgā e *abēto* Tawalda Madḫen, sacerdote di Derderā e *abbā* Za-Manfas Qeddus, *mamher* di Meṣrāḫā, grande sacerdote, e Talāwita Krestos, abbatessa di Quarāṣā. E dopo salì in Aringo e celebrò là la pasqua, e, dopo che ebbe fatto una spedizione contro Dāngeš e combattuto con gli Šānqellā e li ebbe vinti, tornò alla sua sede.

20° a. E nel 20° anno([76]) ci fu la grande carestia chiamata *gudru* e *mizān*. E in questo periodo morirono molti uomini dell'accampa-

(70) «Čebaba» in Domb II 230.
(71) *Ibid.*: «Ēlfāñ Gwado».
(72) «Gāllā Yabčo» in Domb II 231.
(73) «Qor» in Domb II 232.
(74) Dal 10.9.1700.
(75) Domb II 232 add.: «Nadāy».
(76) Dal 9.9.1701.

mento e in tutti i paesi per la violenza della carestia [e morì *bāšā* Demēṭros e *kāntibā* Qērlos]. E morì *wayzaro* Mārtā, figlia del re, e *daǧ azmāč* Abētyē(77). [In quel tempo nominò Amenayos(78) *baǧer wand*]. E vi fu un sinodo, circa il mistero dell'eucaristia. E di nuovo fece un'incursione contro il Gudru e giunse fino a Tulu Amārā, per vendicare il suo sangue, e lo combattè e lo vinse e condusse prigioniere le sue donne e i suoi figli e fece preda del suo bestiame e condusse Bāso e Qualqualē e rientrò a Yebābā con grande letizia e celebrò là la pasqua. E, dopo questo, andò nel Tegrē e di nuovo ritornò a Yebābā; e in quel tempo devastò il territorio di Bāḥer e di Arusē e li diede ai Gāllā Bāso e a *daǧ azmāč* Arkalēdes e li insediò in Ačafar. E in quel tempo perirono molte persone, grandi e piccole per morbo e malattia (p. 167).

21º a. E nel 21º anno(79) passò l'estate e l'inverno a Gondar; e in quel periodo morì *abbā* Sebḥat La-Ab, e il re venne con la salma per seppellirla nell'isola di Ṣānā, e, dopo che fu sepolto, ritornò a Gondar. In quel tempo morì *abbā* Bēta Krestos e *abēto* Anāguenesṭis e Logā Māmmo; e in quel tempo fece uccidere l'*abētakʰun* Tēwodros, figlio di *rās* Anesṭāsyos e mandò *daǧ azmāč* Giyorgis e *abēto* Yāᶜeqob e *abēto* Yolyos in Wakʰani e li mise in catene là. [In quell'anno morirono *daǧ azmāč* Amsālē e *abbā* Waddāǧē Metḥat e morì anche l'*eč̣agē* Agnāṭēwos(80), in quel tempo] (p. 258).

22º a. E nel 22º anno(81) passò l'estate a Gondar e digiunò in Č̣eqlā Manzo, e, dopo la festa di pasqua, fece un'incursione in Wambaryā e combattè gli Šānqellā e depredò tutti i loro beni e rientrò nella sua sede. In quel tempo furono nominati in carica *eč̣agē* Walda Ḥawāryāt e *mamher* Qamāktēkos(82).

23º a. E nel 23º anno(83) andò a Č̣eqlā Manzo, nel mese di *ḥamlē*, e rimase là fino alla festa di san Giovanni, capodanno; e in quel tempo, il 1º di *maskaram*, s'abbattè una tempesta, e soffiò il vento australe e scompigliò tutte le case e le cappelle che erano nell'accampamento e fece crollare le mura e le stanze superiori del re e mori-

(77) «Abētya» in Domb II 233.
(78) *Ibid.*: «Amonyos».
(79) Dal 9.9.1702.
(80) «Anesṭāsyos» in Domb II 233.
(81) Dal 10.9.1703.
(82) Domb II 234 om.
(83) Dal 9.9.1704.

rono molti uomini e donne, per il crollo delle mura sulla porta di Ǧān Takal. [E morì, in quel periodo, *liqa māʾemerān* Māmmo]. E inoltre sconvolse le chiese di Iyasus e di *abbā* Takla Hāymānot, tanto che cadde la croce d'oro che era sopra di essa. E in quel tempo morì *bağer wand* Amoneyos, avendo bevuto la medicina([84]). E dopo il re tornò a Gondar, per la festa del *masqal*, e si afflisse molto per la morte di Amoneyos e lo pianse. E dopo arrestò Iyasus Moʾa e lo mise in catene e lo consegnò a *ṣabaññā* Amsālē, e morì là. (p. 259) E rimase in Gondar e celebrò la festa del *ṭemqat* là e si immerse([85]) nel Qāḥa; e salì con il cerimoniale regio, cingendo la corona e cavalcando un cavallo, fino alla sua casa, e il rombo dei fucili fu come il rombo della folgore e del tuono. Allora morì *wayzaro* Emkoyē, sorella della sua concubina. E il 29 di *ṭerr* partì da Gondar e fece un'incursione in Gibē, attraversando il fiume Geyon, e giunse fino a Ennarya. Innumerevoli furono quelli che uccise e fece prigionieri allora; uccise pure Dilāmo, capo delle forze dei Gāllā; e si intrattenne a lungo là e rimase 5 mesi. E lo colpì un grande lutto in quel tempo, quando morì *wayzaro* Qeddestē, sua concubina, e andò a Bārkantā([86]) per piangerla, poiché la amava; e passò l'inverno là, a causa del grave lutto, e dopo tornò alla sua residenza, per la festa del *masqal*.

24° a. ⌜E nel 24° anno([87]) [in quel tempo fu eletto *eçagē abbā* Matako e morì([88]) *bāšā* Māmmo] si radunarono molti monaci da Wāldebbā e Maguinā e da altre comunità, dai monasteri e dalle isole e da tutte le regioni e molti sacerdoti e dotti e dottori, in Gondar, per il sinodo. Ma non vi fu, in quel periodo, il sinodo, poiché contesero con animosità tra loro e si divisero in fazioni a riguardo della fede, e; per questo, i monaci e i sacerdoti e i dottori litigarono col re e andarono ciascuno nella propria regione; *abbā* Niqolāwos e *abbā*

([84]) Stando al testo, «la morte può essere accidentale, per es. per dose eccessiva o rimedio dannoso, non necessariamente per veleno» (Tadlā). Tuttavia, come risulta da altre redazioni, Amoneyos fu avvelenato (cf. Domb II 234).

([85]) «*Taṭamqa* = si immerse, fu battezzato: tuffarsi nelle acque del fiume o di bacini artificiali subito dopo la benedizione dell'acqua nella festa del *ṭemqat* o commemorazione del battesimo di Gesù nel Giordano» (Tadlā).

([86]) «Bāḥer Kantā» in Domb II.

([87]) Dal 9.9.1705 (?); Domb II 236 om.

([88]) «Fu nominato» in Domb II 236.

Ēwosṭātēwos, con i suoi fratelli, scesero in Maguinā. Il re si adirò e destituì *eč̣agē* Yoḥannes, dopo 3 giorni che era stato nominato; e perciò furono addolorati i monaci, i dottori e i sacerdoti di Dabra Libānos e tutti quelli che erano uniti con (p. 260) loro nella fede, quando videro questo grave torto. E, mentre si trovava in mezzo a questa faccenda, il re, di nascosto, uscì da Gondar, ivi lasciando tutto il cerimoniale regio e, prendendo pochi degli uomini tra quelli che vivevano nell'ambito della sua casa, scese in Dambeyā. E, mentre era là, dopo 3 giorni che era sceso, vennero incendiate col fuoco Gondar e le case del re e la chiesa di san Giorgio, e, udendo questo, andò a Meṣrāḥa e restò là un po' di giorni. In quel tempo morì *abēto* Qērlos, fratello del *dağ azmāč* Yosṭos, e dopo, partito, scese a Gannata Giyorgis, per entrare nell'acqua della salute([89]). E, mentre andava là, quando morì *abēto* Walda Giyorgis, figlio di *wayzaro* Ellēni, per la malattia della sifilide, mandarono a lui un messaggio; e quando gli riferirono, venne a Wanč̣aṭ, per fare il lutto con la sorella, e pianse nella casa di Kidānē e rimase un poco in lutto là e confortando la sorella. E dopo partì e andò a Enṭones, per entrare nella stazione balneare, e là, pure, rimase un poco. E dopo, uscito, venne a Leğomē e soggiornò a casa sua. E quando i monaci di Dāgā, venendo da lui, reclamarono per una questione della carica, *abbā* Askāl li fece incatenare, a motivo della rottura del *nagārit*([90]); e nominò lui alla carica di Dāgā. In quel tempo la malattia colpì il re. E dopo scese nella casa di *abbā* Askāl e liberò quei monaci che erano stati incatenati e rimase e digiunò là. E dopo mandò *abbā* Awsegneyos a Maguinā, affinché riconducesse quei monaci che erano scesi e li facesse ritornare, ciascuno ai propri paesi. Uscì inoltre da Leğomē e andò verso (p. 261) Sāgabā, per entrare nell'acqua della salute, e di là ritornò a Quenzelā e vi rimase un poco; di là venne di nuovo a Leğomē per la festa di pasqua. E, partito da lì, andò a Yebābā, in occasione del sinodo; e, quando il sinodo fu sospeso, accomiatò i monaci esiliati e i Goggiamesi; egli poi scese a Enṭones, per entrare nella stazione balneare. E, salito da lì, si recò a Liban e

([89]) Lett.: «Acqua di vita, di salute, di guarigione: sembrano acque termali; più avanti si parla di *beta belanē*: casa o stazione balneare» (Tadlā).

([90]) «Per la rottura della pelle del *nagārit* (tamburo), percossa dai reclamanti, per farsi annunziare» (Tadlā).

vi restò un poco. E, in quel periodo, morirono vecchi e vecchie, giovani e fanciulli dell'accampamento e di tutti i paesi, per la malattia del *badado*(91), che è il vaiolo. In quel tempo devastò la terra di Dāgbasā e di Ittu e stabilì i suoi figli e le sue figlie nella terra di Bad, e costituì per loro il feudo delle principesse; in seguito però, quando divenne re suo figlio, fu restituita agli Ittu. E dopo entrò in Gondar e nominò suo figlio, *abētakʰun* Takla Hāymānot, *beḥt waddad*, e rimase là un po' di giorni, e dopo si recò a Quenzelā, dove restò, nascosto, per andare a Baleyā. E vennero il *pāpās, abuna* Mārqos, e tutti i sacerdoti e i dottori, con i principi e i dignitari e le principesse, per pregarlo di non andare a Baleyā, ma non acconsentì ad essi e scese in Baleyā, prendendo tutti i tesori del suo regno, e restò là un po' di giorni. E in seguito, (dopo essere stato(92)) ammalato, ritornò subito (in fretta; ed, essendo uscito(93)) da Baleyā, rimase a Bārkantā, e là (fece(94)) il digiuno dell'Assunzione. E, dopo (la festa dell'(95))Assunzione, scese a Quenzelā e vi restò fino a san Giovanni.

25° a. E nel 25° anno(96), l'8 di *maskaram*, venne a Leǧomē e restò nella casa di *abbā* Askāl fino (p. 262) alla festa di *masqal*, e dopo partì e andò a Enṭones e fece là il digiuno di Quesquām e il digiuno di natale e là celebrò la festa del natale e del *ṭemqat*, e, partito di là, rimase ad Abbābit, nella casa di *abbā* Yonās, 4 giorni, e andò a Quenzelā. In quel tempo si ribellò Tulu e andò, attraversando il fiume Abbāwi; e, udito ciò, ritornò a Quenzelā ed entrò di nuovo in Enṭones. E mandò a Tulu il padre di lui, affinchè riconducesse suo figlio, per fare la riconciliazione con esso, e, venuto, Tulu si riconciliò. In quel tempo ordinò di introdurre cavalli e muli in Daq. E dopo, uscito, entrò in Daq, con i suoi figli, nel mese di *yakātit*, e restò in Kotā, nella casa di Diyosqoros, e, dopo questo, cacciò l'an-

(91) È parola tigrina: FRANCESCO DA BASSANO, *Vocabolario tigray-italiano*, Roma 1918, 339.

(92) Le parole tra parentesi non corrispondono al testo di PerrN XV, dove mancano e la traduzione è effettuata sul testo di Domb I f. 24rb: *soba kona bottu*.

(93) Domb I f. 24va: *sobēhā; wawaṣiʾo* (v. s. nota 92).

(94) Domb I f. 24va: *waṣoma* (v. s. nota 92).

(95) Domb I f. 24va: *baʿāla* (v. s. nota 92).

(96) Dal 9.9.1706 (?); Domb II 238: «24° anno (9.9.1705)»; v. sopra, nota 87.

tilope. E, mentre si trovava là, Yosṭos venne da Gondar, ed ⸢anche Agnē(97) si trovò là, e si consultarono su ogni affare del regno con lui. E quando udirono questo, i dignitari e gli uomini dell'accampamento decisero tutti di rimuoverlo dal suo regno e lo destituirono e fecero re suo figlio Takla Hāymānot, il 1° del mese di *maggābit*(98), nel giorno di martedì.

Via del Corso 437
00186 Roma

Osvaldo RAINERI

(97) «Agnehi» in Domb II 239.
(98) L'8.3.1706.

INDICI DEI NOMI

(I numeri che seguono i nomi si riferiscono agli anni di regno)

1 - Nomi geografici

confondere con l'omonima città dello Scioa (cf. Domb II 316).

Dabra Libānos 10, 17, 24: celebre monastero a circa 95 km. a nord di Addis Ababā (cf. Tafla 901; Domb II 317).

Dāça 14: «Tribù Boran-Gāllā» (Domb II 318).

Dāgā 1, 2, 3, 16, 19, 24: isola del lago Tana (cf. Domb II 318).

Dagbāsā 24: «Tribù Bartumā Gāllā» (Domb II 318).

Dambeyā 1, 12, 24: «vasta pianura immediatamente a nord del lago Tana...» (Tafla 902; cf. Domb II 318).

Dāmot 1, 18: «regione a nord del Goggiam...» (Tafla 902; cf. Domb II 319).

Dāngeš 16, 19: territorio Šanqellā (cf. Domb II 319).

Daq 1, 14, 25: isola del lago Tana (cf. Domb II 320).

Darā 7, 17: «Distr. e vill. agaw a S. del Tana presso l'uscita dell'Abay» (CRCat 22; cf. Domb II 320).

Derderā 19: località nel Goggiam (cf. Domb II 320).

Dubani 11, 15: popolazione Šanqellā (cf. Domb II 321).

Egitto 11, 12.

Emferāz 17: «distr. montagnoso del Begameder, sul margine N.E. del Tana» (CRCat 25; cf. Domb II 321).

Ennarya 23: «reg. a S. dell'Etiopia alle sorg. del Gusga» (CRCat 25; cf. Domb II 321).

Enṭones 24, 25: isola del lago Tana (cf. Domb II 322).

Esṭebul 14: Istambul.

Fogarā 18: «Territorio immediatamente a nord nord-ovest del lago Tana» (Tafla 914; cf. Domb II 323).

Gabarmā 17: «Distr. del Damot» (CRCat 26; cf. Domb II 323).

Gāllā 1, 2, 3, 7, 14, 15, 18, 20, 23: «popol. numerosissima dell'Etiopia meridionale e centrale» (CRCat 27; cf. Domb II 323).

Gāllā Bāso 20: «tr. galla sulla destra dell'Abay di fronte ai Guderu» (CRCat 18; cf. Tafla 893).

Gannata Giyorgis 24: «Monastero presso Warra Illu» (Domb II 324).

Ǧān Takal 23: «Torre del palazzo reale a Gondar, aderente all'Adabābāy» (GVA 637).

Gāžegē 17: «Parte di Sāgabā, a oriente del lago Tana» (Domb II 324).

Gemǧā bēt 14, 18: «uno degli edifici del palazzo reale di Gondar» (GVA 758).

Geyon 1, 23: «La tradizione etiopica chiama così l'Abbāwi, il cui nome corrisponde a Gihon in Gen 2, 13» (Domb II 325).

Gibē 23: «corso sup. del Sobat, affl. del Nilo Bianco... distr. posto lungo di esso» (CRCat 29; cf. Domb II 326).

Giśā 6: «terr. tra il Sennar, il Gula, il Kuara e il Nilo Bianco,...» (CRCat 29; cf. Domb II 326).

Giyorgis/san Giorgio 14, 24: chiesa di Gondar.

Goggiam 3: «reg. che l'Abawi divide dal Fazoge, dalle terre Galla, dallo Scioa, dall'Amhara» (CRCat 29; cf. Domb II 327).

Gomor 16: «Gomar: vill. del Dāmot, a N. di Mabil...» (CRCat 29; cf. Domb II 326).

Gondar 3, 4, 12, 13, 14, 15, 16, 18, 19, 21, 22, 23, 24, 25: «cap. del Dambyā...» CRCat 30; cf. Domb II 326).

Gudru 3, 15, 18, 20: «pop. galla, ora tra la sin. dell'Abay e il f. Gibbè, di fronte al Goggiam e al Damot» (CRCat 30; cf. Domb II 328).

Ḥamad Bar 8: «Località tra Aringo e Qārodā nel Bagēmeder» (Domb II 329).

Ittu 12, 24: «tr. galla, ora a N.E. dello Scioa, presso il Hawash» (CRCat 33; cf. Domb II 329).

Iyasus 14, 17, 23: chiesa di Gondar.

Kebrān 13, 16, 18: «is. nel S. del Tana presso l'uscita del Nilo» (CRCat 34; cf. Domb II 329).

Kotā 25: o Qoṭā Māryām, chiesa sull'isola Daq (cf. Domb II 330).

Lāstā 18: «reg. dell'Amhara, a O. dell'Angot, a N. del Wadla, a E. del Bagēmeder, a S. del Balesa» (CRCat 36, cf. Domb II 330).

Leǧomē/Ležāmē 18, 24, 25: «Località sul lago Tana, presso il Piccolo Abbāy» (Domb II 331).

Liban 24: «Nome di una tribù Boran-Gāllā nel Dāmot» (Domb II 331).

Madḫānē ᶜĀlam 13: chiesa di Gondar (cf. Domb II 221, n. 465).

Maguina 12, 24: «Nome di una catena di montagne e di un monastero in Wagarā, a nord-ovest di Gondar...» (Domb II 331).

Māndāmbā 3: «Località in Dambeyā...» (Domb II 332).

Meṣlē 7, 18: isola sul lato orientale del lago Tana (cf. Domb II 333).

Meṣrāḫā 19, 24: isola nella parte nord-orientale del lago Tana (cf. Domb II 333).

Qāḫa 23: «torr. dell'Amhara, presso Gondar» (CRCat 41; cf. Domb II 334).

Qāla Gandā 11: «Gruppo etnico sottomesso e probabilmente assorbito dagli Oromo» (Tafla II 958).

Quallā 15: «(prop. torrido) kuolla terra bassa... ha ordinariamente meno di 1800 m. sul mare...» (GVA 234).

Qualqualē 20: «Tribù Boran-Gāllā...» (Domb II 334).

Quarāṣā 19: capoluogo di Darās, sulla sponda orientale, nella parte sud del lago Tana (cf. Domb II 334).

Quendi 14: «Fortificazione nella regione del Tegwelat nello Scioa» (Domb II 335).

Quenzelā 24, 25: «Villaggio sulla sponda sud-ovest del lago Tana...» (Domb II 335).

Quesquām 25: «Nome del luogo nel quale credesi che dimorasse la S. Famiglia in Egitto...» (GVA 269).

Sāgabā 24: «Località e regione vicino al lago Tana, tra Bad e Alafā» (Domb II 336).

Salām 16: «Paese nel Bagēmeder, presso Aringo» (Domb II 336).

Ṣānā/Tana 10, 19, 21: «vasto l. cinto a E., N., O. dall'Amhara, a S. dal Goggiam e attraversato dall'Abay» (Domb II 47).

Šānqellā 13, 14, 19, 22: «Popolazione nera. Termine riferito a genti nilotiche o dei dintorni... conseguentemente il termine fu associato con gli schiavi...» (Tafla 965).

Santom 16: «Santom-Mater, sulla sp. d. del Dinder, nel Dār Ḥāsib, a S.E. del Gāllābāt» (CRCat 44; cf. Domb II 337).

Sārkā 8: «Lago e territorio circostante, sito nel Dāmot del nord-ovest...» (Tafla 967).

Sawāḥin 12: città su un'isola, circa 58 km. a sud di Port Sudan (cf. Tafla 967; cf. sopra, nota 48).

Scioa: 14, 15, 17: «reg. confinante a N. coll'Amhara, a O. col Goggiam e coi Galla, a S. col Kamnata,

2 – Nomi di persona

3 - Indice delle materie

aṭāri 18: «... venditore di liquori o esattore di tasse...» (Tafla 885).

azzāž 2, 12, 13, 17: «(comandante) capo dei domestici; giudice del tribunale supremo» (GVA 346; cf. Domb II 299).

baʿāla ḥambal 7, 11, 19: «sorvegliante delle scuderie reali» (Domb II 299).

badado 24: vaiolo.

bālawāl 13: buffone, funambolo...

bāšā 3, 10, 18, 19, 20, 24: «capo dei fucilieri» (GVA 332; cf. Domb II 299).

bažer wand 3, 12, 14, 20, 23: «uno degli alti ufficiali del palazzo imperiale, incaricato delle finanze, del tesoro, delle decorazioni, delle vesti e delle armi...» (Tafla 890; cf. Domb II 299).

beḥt waddad 1, 18, 24: «Ufficiale imperiale, in funzione di consigliere... e occasionalmente di governatore e di comandante militare...» (Tafla 896; cf. Domb II 300).

belāttēn guētā 2, 9, 11, 15: «uno dei più alti ufficiali del palazzo imperiale, ordinariamente conosciuto per la sua scienza e saggezza» (Tafla 896; cf. Domb II 300).

dağ azmāč 3, 4, 5, 8, 10, 11, 14, 15, 20, 21, 24: «lett. 'generale della porta', che si accompagnava alla porta del re» (GVA 347; cf. Domb II 300).

eč̣agē 1, 3, 10, 12, 15, 17, 21, 22, 24: «l'abate di Dabra Libānos nello Scioa... per secoli il dignitario più elevato e influente...» (Tafla 908; cf. Domb II 301).

edug rās 5: lett. «*rās* lasciato» (alla corte a reggere e a fare il luogotenente in assenza del re).

emmabēt 7, 12: «titolo di cortesia usato a riguardo di nobildonne...» (Tafla 908).

eucaristia 17, 19, 20.

fit awrāri 19: «generale di avanguardia» (GVA 882; cf. Domb II 301).

genbot 3, 12, 17: nono mese del calendario et., corrispondente all'incirca alle ultime tre settimane di maggio e alla prima di giugno.

gerā azmāč 1, 7, 19: lett. «generale di sinistra» (cf. Tafla 924).

gudru 20: carestia.

ḥamlē 23: undicesimo mese del calendario et., che corrisponde all'incirca alle ultime tre settimane di luglio e alla prima di agosto.

ḫedār 16: terzo mese del calendario et., corrispondente all'incirca alle ultime tre settimane di novembre e alla prima di dicembre.

itēgē 8: sposa del re, «imperatrice» d'Etiopia.

kāntibā 20: «governatore, luogotenente del Re» (GVA 542; cf. Domb II 302).

liqa māʾemerān 23: capo dei dottori, uno dei grandi giudici; cf. Domb II 302).

liqa makuās 12: «titolo riservato a uno o due dei più alti funzionari di palazzo che avevano un ruolo attivo nella corte reale: consiglio, cerimonie, amministrazione della giustizia...» (Tafla 938; cf. Domb II 302).

liqa mayāsi 12: capo dei preparatori d'idromele per il re (cf. Domb II 302).

liqāwent 5: «dottori, letterati. I dotti di una chiesa sono generalmente chiamati con questo titolo» (Tafla 938; cf. Domb II 302).

maggābit 1, 2, 25: settimo mese del calendario etiopico, che corrisponde all'incirca alle ultime tre settimane di marzo e alla prima di aprile.

malʾaka berhānāt 12: «angelo delle luci», titolo del superiore di Dabra Berhān.

mamher /-*ān* 3, 5, 7, 10, 17, 18, 19, 22: maestro, dotto ecclesiastico; titolo rivolto anche al superiore di un monastero.

masqal (festa del -) 23, 25: il giorno della santa Croce, celebrato il 10 e 16 *maskaram.*

maskaram 23, 25: primo mese del calendario et. (settembre-ottobre).

mawaddes 3: lode, inno di lode; *qenē* di varia lunghezza che si canta durante l'ufficio domenicale. (v Domb II 296-297).

miyāzyā 3: ottavo mese del calendario etiopico, corrispondente all'incirca alle ultime tre settimane di aprile e alla prima di maggio.

mizān (carestia) 20.

nagārit 24: specie di tamburo (cf. Domb II 237).

p̣āp̣ās 3, 12, 15, 17, 18, 24: *abun*, metropolita d'Etiopia.

pasqua 7, 10, 14, 16, 17, 18, 19, 20, 22, 24.

patriarca 11, 12.

qañ azmāč 6: titolo militare, ufficiale comandante l'ala destra dell'esercito.

qēs ḥaṣē 1: cappellano di corte, confessore del re.

rās 5, 7, 11, 15, 18, 19, 21: grande capo militare e politico (cf. Domb II 303).

ṣabaññā 12, 23: «nemico, ostile» (GVA 816).

ṣaḥafē te'ezāz 18: «segretario e storiografo del re» (GVA 348; cf. Domb II 304).

šā ma'āt 15: capo preposto a una provincia; v. *šum* (cf. Domb II 304).

sanē 1, 8, 11, 18: il decimo mese dell'anno et., corrispondente all'incirca alle ultime tre settimane di giugno e alla prima settimana di luglio.

ṣerāğ māsarē 18: «maggiordomo, maestro delle cerimonie; uno dei grandi giudici» (GVA 348, Domb II 304).

sinodo 12, 15, 17, 19, 20, 24.

šum 12: lett. «capo»; titolo che precede di solito il nome di chi è preposto a una provincia e la cui importanza dipende dall'importanza della provincia alla quale si riferisce (cf. Domb II 304).

tābot 1, 12, 17 (v. sopra, nota 18).

tanāneqē 13: soprannome dato ad una carestia (cf. Domb II 220).

ṭemqat 16, 18, 19, 23, 25: «festa nazionale religiosa celebrata l'11 *ṭerr*... in commemorazione del battesimo di Cristo» (Tafla 977).

ṭerr 3, 23: quinto mese del calendario et., corrispondente all'incirca alle ultime tre settimane di gennaio e alla prima di febbraio.

wayzaro 1, 2, 3, 10, 13, 18, 20, 23, 24: «titolo onorifico dato a una signora nobile per nascita o moglie di un notabile...» (Tafla 988).

weśṭ belāttēnā 16: «paggio dell'interno del palazzo» (GVA 346; cf. Domb II 305).

yakātit 25: sesto mese dell'anno et., corrispondente all'incirca alle ultime tre settimane di febbraio e alla prima di marzo.

yaši 'ālaqā 16, 17: «Comandante di una unità militare di circa 1000 uomini» (Domb II 304).

žān ṣerār 18: «titolo del governatore di Wādelā» (GVA 637; cf. Domb II 301).

COMMENTARII BREVIORES

BRADLEY McLEAN

A Christian Epitaph: The Curse of Judas Iscariot

Tombstone built into the wall of the chapel of St. Athanasias in south Attica. The two crosses, one centered at the top and one at the end, clearly designate a Christian inscription. *Ed. pr.* Konstantinos G. Zesios, *Συμμικτα*, (Athens, 1892), 13-14, n. 1.

H. 0.032 m.; W. 0.049 m.; LH. 0.002 m. (See Plate 1).

CHRISTIAN EPITAPH

saec. III-V *p.*

†
Κυμητήριον Ἀ[ν]δρέου
κὲ Ἀθηναήδος κὲ τοῦ πεδίου
αὐτõν Μαρίας, οἱ τὸν βίον καλ[ῶς]
διαπραξάμενοι. Ἄν τις δὲ τορ
5 μήσῃ ἀνῦξε κὲς ἥλαον ἔχι
τὴν μερίδαν τοῦ Ἰούδα κὲ γέ
νητε αὐτῷ πάντα σκότος
κὲ ἐξολοθρεύσῃ ὁ θ(εὸ)ς αὐ[τ]ὸν
ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκίνῃ †

TRANSLATION

The tomb of Andrew / and Athenaïs and their child / Maria, those who finished life virtuously. / And if anyone should dare / to open (this tomb) also to (the) sun, he will share / the lot of Judas (Iscariot), / all things will become darkness to him, / and God will destroy him on that day.

Lines 1-3. The epitaph begins with the conventional Attic Christian formula κυμητήριον followed by the names of the deceased in the genitive: Ἀνδρέου (with ν restored), Ἀθηναήδος and their child Maria (κὲ τοῦ πεδίου αὐτõν Μαρίας). The proper name 'Andrew' is one of the highest frequency names on early Christian epitaphs. The term κυμητήριον, which specifies a

tomb, is a typically Christian term employed throughout Attica, Thessaly and Corinthia suggesting a sleeping place (*vis à vis* future resurrection), as opposed to a place of interment.(1)

κυμητήριον is a common orthographical variant of κοιμητήριον.(2) According to L. Threatte, «the diphthong οι was one of the last to be monophthongized in Attic, passing to υ [= [y]) in the later Roman Period».(3) The earliest examples of this phenomena date to the second century (SEG 21.500) and mid third century (I.G. II² 2239.82 [A.D. 238/9-243/4]). The presence of this monophthongize οι both here and again in line 5 (ἀνῦξε) is an important factor for dating the inscription, suggesting a third century *terminus a quo.*

Line 2. The word κέ appearing here and throughout the inscription is a common phonic spelling of καί resulting from a pronunciation shift.(4) The earliest extant epigraphical example of the confusion of ε with αι dates from ca. 50 A.D. (I.G. II² 2297a [in add.]. 10b). On the basis of the surviving examples of this phenomenon Threatte concludes that «from about 125. A.D. on, and especially after 150 A.D., examples of E for αι are frequent.»(5)

Lines 3-4. The nominal phrase οἱ τὸν βίον καλ[ῶς] διαπραξάμενοι is in apposition to the three proper names. The deceased are described as having 'finished' or 'accomplished' (διαπράσσω) life 'well' or 'virtuously' (καλῶς).

Lines 4-6. Next follows an imprecation introduced by a conditional clause: Ἄν τις δὲ τορμήσῃ ἀνῦξε κὲς ἥλαον ἔχι. The protasis consists of ἄν and the subjunctive verb τορμάσῃ which seems to be a variant spelling of the aorist subjunctive verb τολμηόσῃ: «and if anyone should dare...». Given the observed phonic shift from αι το ε (e.g. κέ), ανυξε is probably the 1 aorist infinitive ἀνοῖξαι, though in a similar funerary inscription from Argosa, J. Martha interprets ανυξε as the present infinitive ἀνύξε(ιν).(6) This same formula (ἄν... τολμήσῃ) occurs in two epitaphs from Salamis: the first reads, ὃς ἂν δὲ τολμήσῃ; the second is very similar, ἐάν δὲ τολμήσῃ ἀνῖξε (sic).(7)

Following the infinitive ἀνῦξε, K. G. Zesios reads ἰς τὸ ἥλιον. After examining a squeeze I am certain that this is a false reading. What Zesios reads as ΙΣ is clearly ΚΕ followed by what appears to be a Σ. Zesios is also in error concerning the article. There is no article, nor is there room for one. ΚΕΣ seems to be an instance of the crasis of κὲ with ἐς (καί + εἶς).

(1) J. S. Creaghan and A. E. Raubitschek, «Early Christian Epitaphs from Athens,» *Hesperia* 16 (1947), 1-54, esp. 6.

(2) E.g. κυμητήριον: N. Bees, *IGCB*, nos. 31, 33, 34, 46, 47, 54, 62, 64.

(3) L. Threatte, *The Grammar of Attic Inscriptions: Vol. 1. Phonology*, (Berlin, 1990), 337.

(4) The transcription of Zesios reads καί for both occurences of KE in line 2, and in lines 5 and 6.

(5) L. Threatte, *op. cit.*, 294-97.

(6) J. Martha, *Bullet. de Corresp.* 2 (1878), 319 (= I.G. II² 13216.C4, ca. II A.D.); also, Ch. Bayet, *De Titulis Atticae Christianis* 1878, no. 42 (ἀνύξε[ιν]).

(7) M. N. Hadji-Thomas, *Bullet. de Corresp.* 4 (1880), nos. 1, 2, p. 66.

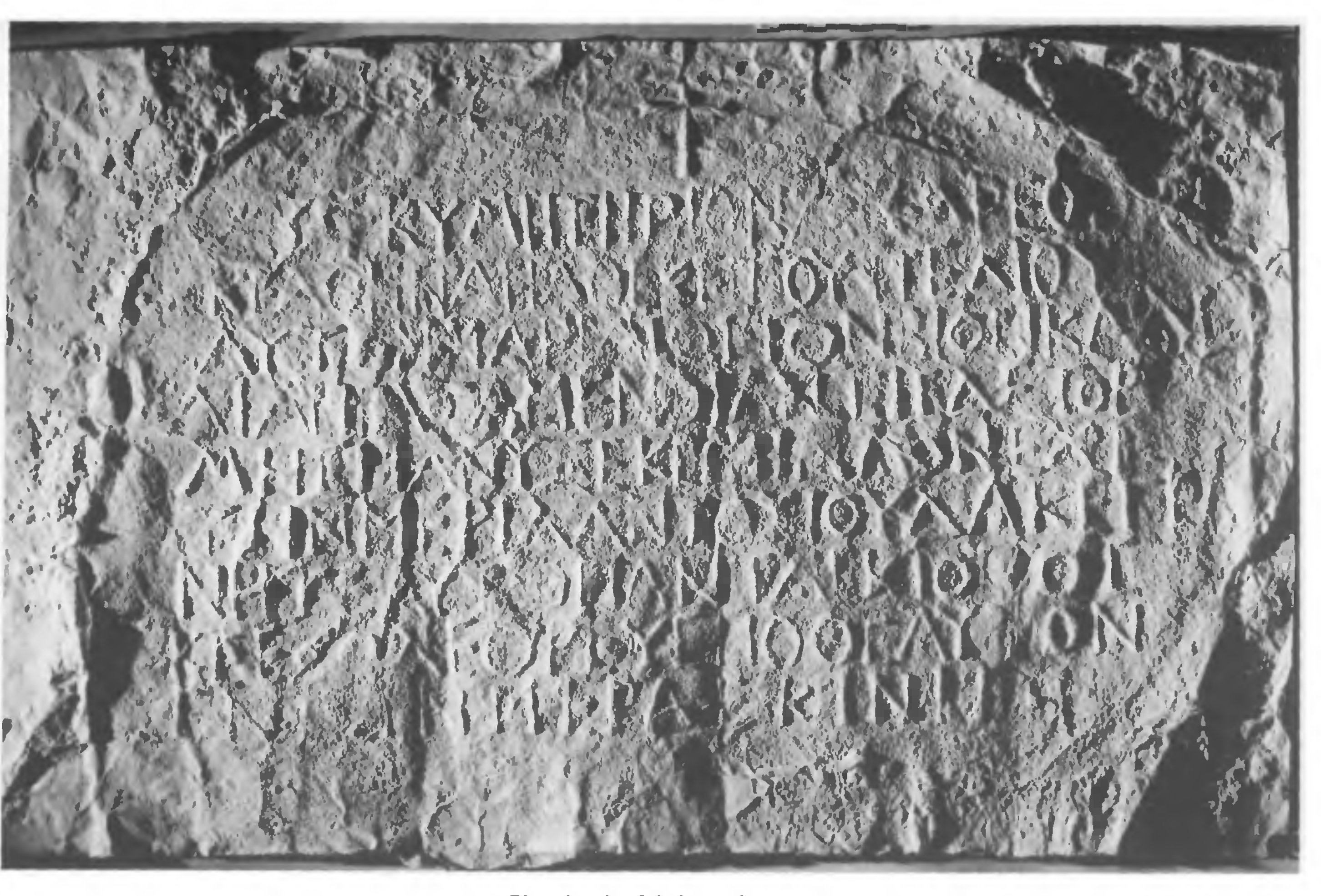


Plate 1. The Cristian Epitaph.

Zesios' reading, ἥλιον, is equally uncertain. The letter following the Λ is indistinct and fills more space than one would expect for an I. This letter resembles an A, though the damage to the inscription at this point makes positive identification impossible. This would produce the reading ἥλαον (= ἥλιον). According to this restoration, the 'sun' seems to be in opposition to the 'darkness' referred to in line 7.

Alternatively, the final Σ of the ΚΕΣ cluster could read with the letters that follow (i.e. ΣΗΛΑΟΝ), perhaps an orthographical variant of σελάνιον ('at moonlight'). The remaining ΚΕ could be translated either as the adverb καί or as an abbreviated form of κύριε. This abbreviation, unaccompanied by a horizontal bar (e.g. $\overline{\text{KE}}$), is found in many inscriptions.(8) (See below on the use of such abbreviations.) This interpretation would result in the following translation: «And if anyone should dare to open [this tomb], Lord, by moonlight...». The awkward syntactical position of the vocative 'Lord' and the peculiar spelling of moonlight make this latter translation less plausible. Accordingly, I suggest the following translation: «If any one should dare to open [this tomb] also to [the] sun...»

Next follows the apodosis of the conditional sentance: ἔχι τὴν μερίδαν τοῦ Ἰούδα. Here the finite verb ἔχι, probably the present subjunctive ἔχῃ, is followed by the direct object τὴν μερίδαν ('portion/lot'; fr. μαρίς) which in turn is modified by the proper name τοῦ Ἰοῦδα ('of Judas'). The proper name Ἰοῦδα refers to the betrayer Judas Iscariot. While the term μερίς appears in the New Testament (Lk. 10,42; Ac. 8,21; 16,12; 2 Cor. 6,15; Col. 1,12), it never occurs in the context of Judas Iscariot. Hence, there is no verbal parallel to a New Testament text in this imprecation. It is difficult to know precisely what punishment is intended by τὴν μαρίδαν τοῦ Ἰοῦδα since the New Testament witness records that Judas committed suicide, either by hanging (Mt. 27,5) or by impaling himself on a sword (Ac. 1,18). Ac. 1,25 makes an obscure reference to the «ministry and apostleship from which Judas turned aside, *to go to his own place*» (πορευθῆναι εἰς τὸν τόπον τὸν ἴδιον). Whatever the intended meaning of Ac. 1,25 may be, it could easily be interpreted to mean eternal damnation.

Two other epitaphs threaten the transgressor with the punishment of Judas. An epitaph from Argos threatens the tresspasser with τὴν μερίδα τοῦ Ἰούδα τοῦ προδότου.(9) A similar imprecation involving Judas Iscariot is found on an Attic inscription: τὸ κατάκριμα τοῦ Ἰούδα ἐχέτω ὁ ἀνύξας.(10)

(8) E.g. I.G. III³ no. 3535 (twice); CABROL-LECLERCQ, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* (Paris, 1907), XIII, p. 2395; W. K. PRENTICE, *Publications of the Princeton University Archeological Expedition to Syria in 1904-5 and 1909. Division III: Greek aand Latin Inscriptions: Section B. Northern Syria*, (Leyden, 1922), no. 27; GERMER-DURAND, «Épigraphie Chrétienne de Jerusalem: Première Série: Épitaphes,» *Revue Biblique* 1 (1892), 560-588, nos. 19, 20, 28.

(9) J. MARTHA, *op. cit.*, 320.

(10) Ch. BAYET, *Bullet. de Corresp.* 1 (1877), 410, no. 12 (= I.G. III² 1428).

The content of the curse continues in lines 6-7, γενητη is a present subjunctive form of γίνομαι with πάντα as the subject. Zesios misreads the inscription by inserting ἰς before σκότος. Σκότος functions as the predicate complement, preceded by αὐτῷ (αὐτῷ; «to him»).

Line 8. ΟΘΣ is an abbreviated form of ὁ Θεός. Zesios reads ὁ Θεός without noting the abbreviated form. *Nomina sacra* often appear in Christian inscriptions with only the first and last letters of the declined form. Normally, the abbreviated form is accompanied by a horizontal bar above it (e.g., $\overline{\Theta\Sigma}$). The two features which call for comment are the absense of a horizontal bar over the abbreviation and the presence of a definite article. The earliest examples of the contraction of *nomina sacra* appear in two graffiti in the chapel at Dura-Europas (A.D. 232-33). In the case of Dura-Europos, neither inscription has a horizontal bar, while both are accompanied are accompanied by the definite article.[11] Similarly, a fifth century Syrian inscription reads: ΕΙΣΘΣ ΟΧΠΥ for Εἷς Θ(εὸ)ς (καὶ) ὁ Χρυ(στός) (A.D. 418?).[12] N. Bees records an instance in which θεός is abbreviated simply as θ and is accompanied by the article (ΟΘ).[13] In the same inscription, an abbreviated form of κυρίου likewise appear with the article and without a horizontal bar (ΤΟΥΚΥ). There is sufficient evidence of the abbreviation of *nomina sacra* with the presence of the definite article and the absence of the horizontal bar to accord a high degree of confidence to the translation of ΟΘΣ in this epitaph. The verb is the future active indicative ἐξολοθρευσει and is completed by the direct object αὐτόν ('God will destroy him').

Line 9. The time of fulfillment of this curse is specified: ἐν τῇ ἡμέρα ἐκινη ('On that [same] day'), presumably referring to the day when the tomb is desecrated.

Trinity College, Toronto, Ontario M5S 1H8 Bradley McLean

(11) M. I. Rostovitzeff (ed.), *The Excavations at Dura-Europos: Preliminary Report of the Fifth Session of Work October 1931 – March 1932* (New Haven, 1934), p. 241: no. 595 reads ΤΟΝ ΧΡΙΣ for τὸν Χριστόν; no. 596 reads ΤΟΝ ΧΝ for τὸν Χριστὸν.

(12) W. K. Prentice, *op. cit.*, no. 1049.

(13) N. Bees, *op. cit.* no. 7 (VI p.).

LUCAS VAN ROMPAY

L'informateur syrien de Basile de Césarée

À PROPOS DE GENÈSE 1,2*

Dans son exégèse des mots «L'esprit de Dieu était porté au-dessus des eaux» (Gen. 1,2), Basile de Césarée fait appel au témoignage d'un Syrien (*Homélies sur l'Hexaéméron* II,6). Celui-ci lui aurait appris que le syriaque, langue voisine de l'hébreu, permet de saisir plus précisément le sens original des Écritures. Le verbe ἐπεφέρετο («était porté») devrait être interprété comme «réchauffait» et «vivifiait la nature des eaux», à l'image d'un oiseau qui couve ses œufs(1). Cette interprétation du verbe s'accorderait bien avec la théorie selon laquelle «l'esprit de Dieu», qui est le sujet du verbe, est l'Esprit Saint, plutôt que la diffusion de l'air.

Depuis longtemps on s'est demandé qui pourrait avoir été le sage Syrien mentionné par Basile dans ce passage. Le premier personnage auquel on a pensé, est Éphrem le Syrien. Toutefois, cette identification, qui figure déjà dans l'œuvre de Sévère d'Antioche(2), se heurte au fait que dans son commentaire de la Genèse Éphrem n'adopte pas l'interprétation que Basile attribue au Syrien(3). Cette difficulté avait amené Išo' bar Nun, exégète syrien

* Nous tenons à remercier Mademoiselle Françoise Petit, Monsieur J. J. S. Weitenberg et M. le Professeur J. C. M. van Winden, qui nous ont fait bénéficier de leur aide et de leurs remarques.

(1) S. Giet, *Basile de Césarée. Homélies sur l'Hexaéméron* II,6 (SC 26bis, Paris 1968) 168: Πῶς οὖν ἐπεφέρετο τοῦτο ἐπάνω τοῦ ὕδατος; Ἐρῶ σοι οὐκ ἐμαυτοῦ λόγον, ἀλλὰ Σύρου ἀνδρὸς σοφίας κοσμικῆς τοσοῦτον ἀφεστηκότος, ὅσον ἐγγὺς ἦν τῆς τῶν ἀληθίνων ἐπιστήμης. ... Τό, Ἐπεφέρετο, φησὶν, ἐξηγοῦνται, ἀντὶ τοῦ, συνέθαλπε, καὶ ἐζωογόνει τὴν τῶν ὑδάτων φύσιν, κατὰ τὴν εἰκόνα τῆς ἐπωαζούσης ὄρνιθος, καὶ ζωτικήν τινα δύναμιν ἐνιείσης τοῖς ὑποθαλπομένοις. ...

(2) I. Lebon, *Severi Antiocheni Liber contra impium Grammaticum. Orationis tertiae pars posterior* (CSCO 101-102 / Syr. 50-51, Louvain 1933) 244,21 – 245,4 (texte), 180,8-18 (traduction).

(3) R. M. Tonneau, *Sancti Ephraem Syri in Genesim et in Exodum Commentarii* (CSCO 152-153 / Syr. 71-72, Louvain 1955) 11,11 – 12,6 (texte), 7,26 – 8,14 (traduction). Il ressort de ce passage qu'Éphrem connaît les idées qui sont exprimées par Basile, cf. A. Guillaumont, *Genèse 1,1-2 selon les commentateurs syriaques, In Principio. Interprétations des premiers versets de la Genèse* (Études augustiniennes, Paris 1973), 127-128.

oriental (c. 800), à rejeter catégoriquement cette identification(4), et Moïse bar Kepha, exégète syrien occidental (2ème moitié du 9ème siècle), à l'envelopper d'hésitations(5). Dans la suite, plusieurs noms ont été substitués à celui d'Éphrem: Aphraate, Eusèbe de Samosate, Théophile d'Antioche, Diodore de Tarse et Eusèbe d'Émèse(6). Au cours des dernières années la recherche s'est focalisée sur les noms de Diodore et d'Eusèbe. Nous voudrions, dans le présent article, examiner certains arguments qui ont été invoqués dans la discussion.

Qu'il existe un parallélisme étroit entre les idées de l'informateur de Basile et l'interprétation conservée dans un fragment caténique de Diodore de Tarse, a été constaté par plusieurs chercheurs(7). Mais ceux-ci ont également formulé certaines objections contre cette identification. Diodore ne peut être considéré simplement comme un Syrien. En outre, Basile parle de lui à l'imparfait (ἦν ... ἔλεγε), ce qui fait supposer que le Syrien était déjà mort, alors que Diodore appartenait à la même génération que Basile(8). Enfin, les formules par lesquelles Basile introduit son informateur, sont assez pauvres pour décrire quelqu'un qu'il doit avoir bien connu(9).

La candidature d'Eusèbe d'Émèse semble être, dès lors, plus solide. Elle a

(4) E. G. Clarke, *The Selected Questions of Ishō bar Nūn on the Pentateuch* (Studia Post-Biblica 5, Leyde 1962) fol. 5r – 6r (édition facsimilé), p. 23 (traduction).

(5) L. Schlimme, *Der Hexaemeronkommentar des Moses bar Kepha* (Göttinger Orientforschungen I,14,1, Wiesbaden 1977) 215 (traduction). Cependant, l'exégèse attribuée par Basile à son informateur syrien, a été incorporée dans les Actes syriaques de Saint-Éphrem, voir O. Rousseau, *La rencontre de Saint Éphrem et de Saint Basile*, OS 2 (1957) 281-282. L'auteur de cet article donne, en outre, la traduction d'un passage de Barhébraeus concernant ce problème, *ibid.* 282-284. Voir aussi T. Jansma, *Barhebraeus' Scholion on the Words 'Let there be Light' (Gen. I,3) as Presented in his 'Storehouse of Mysteries', Abr-Nahrain* 13 (1972) 107 et Guillaumont, *art. cit.* [voir note 3] 126-131.

(6) Voir l'aperçu dans H. Lehmann, *El Espíritu de Dios sobre las aguas. Fuentes de los comentarios de Basilio y Agustín sobre el Génesis I,2, Augustinus* 26 (1981) 131-134 et J. R. Pouchet, *Les rapports de Basile de Césarée avec Diodore de Tarse, Bulletin de littérature ecclésiastique* 87 (1986) 262-268.

(7) Cf. Lehmann, *art. cit.* 133-134 et Pouchet, *art. cit.* 262-266. Ces deux auteurs renvoient à des publications d'E. Schweizer, de S. Giet, d'A. Solignac (pour la tradition latine de cette exégèse), d'A. Guillaumont et de R. Devreesse. Le fragment caténique en question était connu par l'édition de J. Deconinck, *Essai sur la chaîne de l'Octateuque avec une édition des Commentaires de Diodore de Tarse qui s'y trouvent contenus* (Paris 1912) no. 4, p. 92-93. Il doit être consulté maintenant dans l'édition récente de la «Collectio Coisliniana»: F. Petit, *Catenae graecae in Genesim et in Exodum*, II. *Collectio Coisliniana in Genesim* (CCG 15, Turnhout – Louvain 1986) no. 32, p. 31-32.

(8) Pouchet, *art. cit.* 265 et 267.

(9) Lehmann, *art. cit.* 134.

été soutenue par H. Lehmann, qui était le premier à utiliser la traduction arménienne du commentaire d'Eusèbe sur la Genèse(10). De l'étude de Lehmann il ressort que le texte eusébien constitue la source directe de Diodore de Tarse(11), source que celui-ci a légèrement remaniée, mais dont il a reproduit les principaux éléments(12). Quoi de plus logique, dès lors, que de supposer que Basile se réfère non pas à Diodore, mais à Eusèbe, natif de la ville syrienne d'Édesse et mort vers 359, c.-à-d. plusieurs années avant que les Homélies sur l'Hexaéméron furent prononcées (probablement en 378)(13)?

Cependant, l'exposé de Lehmann n'a pas réussi à clore la discussion. Dans une étude approfondie des rapports entre Basile de Césarée et Diodore de Tarse, J. R. Pouchet donne sa «totale adhésion» à la thèse de Lehmann, mais il demeure convaincu «que Diodore a été auprès de Basile l'intermédiaire qui, à la fois par ses dires et par son Commentaire écrit, a éclairé son ami sur la source de cette interprétation, à savoir, son ancien maître à Antioche...»(14). À l'appui de cette conviction, Pouchet fait valoir que «la réponse donnée par Basile est beaucoup plus proche de Diodore que de celle d'Eusèbe»(15). D'après lui, Eusèbe n'aurait envisagé que deux options possibles («l'Esprit divin ou le vent»), là où Diodore et Basile en ajouteraient une troisième («l'énergie créatrice»). En outre, Eusèbe hésiterait entre les différentes interprétations, alors que Diodore et Basile s'affirmeraient nettement pour l'Esprit de Dieu(16).

Les deux arguments formulés ainsi par Pouchet, ont été repris récemment dans un article de M. Naldini(17), qui en a tiré, toutefois, des conclu-

(10) LEHMANN, *art. cit.* 134-139. Le passage en question se trouve maintenant dans l'édition de V. HOVHANNESSIAN, *Eusèbe d'Émèse*, I. *Commentaire de l'Octateuque* (Venise 1980) 8,108 - 9,151.

(11) Le fragment caténique de Diodore a fait l'objet de quelques remarques dans le livre de C. SCHÄUBLIN, *Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese* (Theophaneia 23, Cologne - Bonn 1974) 125-126. Le problème des sources de Diodore (et de Théodore), posé dans ce livre, doit être revu à la lumière de l'œuvre d'Eusèbe d'Émèse, complètement ignorée de l'auteur.

(12) Une dépendance directe de Diodore par rapport à Eusèbe a été constatée, à plusieurs reprises, par F. Petit, au cours de son édition des textes caténiques, voir F. PETIT, *Catenae graecae in Genesim et in Exodum*, I. *Catena Sinaitica* (CCG 2, Turnhout - Louvain 1977) surtout p. 19 (G 16), 68 (G 64), 176 (G 183), 201 (G 210); EAD., II. *Collectio Coisliniana* [voir note 7], p. CI-CII.

(13) Lehmann ajoute très prudemment: «... pero es difícil precisar si la ha utilizado directamente o mediante un enlace intermedio que bien pudiera pertenecer a una tradición oral», *art. cit.* 134.

(14) POUCHET, *art. cit.* 267.

(15) *Ibid.* 268.

(16) Un troisième argument concerne le contexte du passage de Basile, qui présenterait un parallélisme frappant avec les fragments voisins du commentaire de Diodore (*ibid.* 268).

(17) M. NALDINI, *Sull'interpretazione esamerale di Gen. 1,2, «Spiritus Dei fere-*

sions plus radicales que celles de Pouchet. De fait, bien qu'il ne rejette pas l'idée qu'Eusèbe d'Émèse ait été originellement la source commune de l'interprétation de Basile et de Diodore, il préfère voir dans le Σύρος ἀνήρ de Basile, Diodore plutôt qu'Eusèbe d'Émèse([18]). Les arguments qui plaident contre Diodore sont, sinon réfutés, du moins minimisés par lui([19]).

Examinons de plus près les arguments qui servent à mettre en valeur le rôle de Diodore. D'abord, il y a le fait que Diodore admet trois options possibles: Εἴτε δέ τις ἄνεμον βούλοιτο λέγειν τὸ πνεῦμα... Εἴτε τὸν παράκλητον τὸ ἅγιον πνεῦμα δοίη τις εἶναι τὸ ὑπὸ Μωσέως εἰρημένον... Εἰ δὲ πνεῦμα Θεοῦ καὶ τὴν ἐνέργειαν λέγοι...([20]). Dans l'opinion de Pouchet, cette présentation s'accorderait avec celle de Basile. Or, l'accord est loin d'être complet. Avant de discuter le sens du verbe ἐπεφέρετο, Basile signale comme première interprétation possible «la diffusion de l'air» (τοῦ ἀέρος τὴν χύσιν) - en tant que quatrième partie du monde (avec le ciel, la terre et l'eau), - non pas le vent (ἄνεμον dans le fragment de Diodore). Ensuite, il propose l'interprétation qui a sa préférence, l'Esprit Saint, en donnant comme premier argument la présence du mot Θεοῦ. L'explication du verbe ἐπεφέρετο dans le sens de «réchauffait» (συνέθαλπε) - ce n'est qu'ici que le Syrien intervient! - semble constituer un argument supplémentaire. Il est à noter que Basile applique ce sens du verbe exclusivement à l'interprétation de l'Esprit Saint, ce qui n'est pas le cas pour Diodore. Enfin, la troisième option de Diodore, l'ἐνέργεια([21]), n'a pas d'équivalent chez Basile. Bien que Basile emploie le même terme dans sa description du rôle de l'Esprit Saint (...ὅτι οὐδὲ τῆς δημιουργικῆς ἐνεργείας τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἀπολείπεται)([22]), cette activité *créatrice* de l'Esprit Saint se distingue nettement du sens attribué à ce terme dans le passage de Diodore. En effet, dans la troisième option de celui-ci, «l'esprit» désigne l'activité en général, ce qui serait aussi le cas, d'après Dio-

---

batur super aquas», Mémorial Dom Jean Gribomont (Studia Ephemeridis «Augustinianum» 27, Rome 1988) 445-452, surtout 447.

([18]) *Art. cit.* 448: «Che Eusebio di Emesa sia stato la fonte originaria comune dell'interpretazione di Basilio e di Diodoro, è molto probabile; ma che Basilio con Σύρος ἀνήρ abbia pensato allo stesso Eusebio ci lascia un po' dubbiosi...»; et 448-449: «...la nostra preferenza... va per Diodoro di Tarso, pur riconoscendo in Eusebio di Emesa la fonte più che probabile dell'esegesi in questione». Dans cette optique, les rapports se limitent à ceux qui ont existé entre Basile et Diodore, à l'exclusion d'Eusèbe, qui devient simplement la source de Diodore. Comp. M. NALDINI, *Basilio di Cesarea. Sulla Genesi (Omelie sull'Esamerone)* (s.l. 1990) 327: «Fra i nomi più probabili proposti anche di recente dai critici abbiamo preferito Diodoro di Tarso a Eusebio di Emesa».

([19]) NALDINI, *art. cit.* 448.

([20]) PETIT, *Collectio Coisliniana* [voir note 7], no. 32,11-12; 18-19; 21.

([21]) Pouchet (*art. cit.* 268) et Naldini (*art. cit.* 447) traduisent ce terme par «énergie (créatrice)» et «l'energia (creatrice)». Mais la traduction qui s'impose est plutôt «activité».

([22]) GIET, *o.c.* 170.

dore, pour le mot «esprit» en Nombr. 11,17 et 25, où il s'agit de l'esprit qui reposait sur Moïse et était mis sur les soixante-dix anciens.

Au dire de Pouchet, suivi par Naldini, Eusèbe d'Émèse n'aurait mentionné que les deux premières possibilités, tandis que la troisième interprétation de Diodore, c.-à-d. la référence à l'ἐνέργεια, manquerait dans sa présentation([23]). Or, cette affirmation repose sur une traduction contestable du texte arménien d'Eusèbe, donnée en note dans l'article de Pouchet (p. 268, note 101) et préparée par J.-P. Mahé. Dans celle-ci, on lit, après l'exposé des deux premières possibilités (l'Esprit Saint et le vent), la phrase suivante: «Toutefois, certains ont voulu voir ici une indication sur l'Esprit de Dieu qui réchauffait la nature des eaux et en prenait soin». La signification de cette phrase, qui ne semble rien ajouter à ce qui a été dit auparavant, est loin d'être claire. Ne faut-il pas comprendre le texte différemment? Voici le passage arménien: *Bayc' kam ełew omanc' Astucoy Hogi ast zazdec'ut'iwnn asel t'ē ǰeṙuc'anēr zǰroc'n bnut'iwn ew xnamarkēr*([24]). Le terme principal est *azdec'ut'iwn*, traduit par «indication». Dans la Vulgate arménienne du Nouveau Testament, ce terme est utilisé pour rendre ἐνέργεια, p. ex. Éph. 4,16; Coloss. 2,12 (τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ); 2 Thess. 2,9 et 11(10). La même correspondance existe, en outre, dans le livre de la Sagesse, où le terme *azdec'ut'iwn* figure en 7,17; 7,26 (τῆς τοῦ Θεοῦ ἐνεργείας); 13,4 et 18,22. Le sens «activité» est attesté, d'ailleurs, à d'autres endroits de la littérature arménienne([25]). Par conséquent, il ne peut y avoir de doute que le mot a le même sens dans notre passage. La traduction qui s'impose est donc celle-ci: «Cependant, certains ont voulu appeler ici *esprit de Dieu* l'activité, (le fait) qu'elle réchauffait la nature des eaux et (en) prenait soin». Il apparaît dès lors que Procope de Gaza a conservé une phrase qui reproduit exactement le texte arménien: Ἔδοξε δέ τισι, καὶ Θεοῦ πνεῦμα τὴν ἐνέργειαν εἰπεῖν, θάλπουσάν τε καὶ διοικοῦσαν τῶν ὑδάτων τὴν φύσιν([26]). Dès que la traduction de l'ar-

([23]) POUCHET, *art. cit.* 268; NALDINI, *art. cit.* 447.

([24]) HOVHANNESSIAN, *o.c.* 9,149-151.

([25]) Voir p. ex. la Doctrine de Saint-Grégoire, qui fait partie de l'Histoire de l'Agathange, éd. G. TER MKRTČ'EAN - ST. KANAYEANC', *Agat'angełay Patmut'iwn Hayoc'* (Tiflis 1909); trad. R. W. THOMSON, *The Teaching of Saint Gregory. An Early Armenian Catechism* (Cambridge, Mass. 1970): § 272 (*éd.* 142: *aṙeal... barbaṙoy azdec'ut'iwn; trad.* 47: «He... acted with a voice»); § 273 (*éd.* 143: *əst azdec'ut'ean ararč'ut'eann; trad.* 47: «in accordance with the action of creation»); § 699 (*éd.* 363: *azdec'ut'eamb Hogwoyn šarealk'; trad.* 176: «moved by the influence of the Spirit», où «par l'activité de l'Esprit»).

([26]) Procope, PG 87, 48A,14-16. Il ne peut y avoir de doute que Procope démarque ici le texte d'Eusèbe, voir déjà LEHMANN, *art. cit.* 137, note 42, et PETIT, *Collectio Coisliniana*, p. 31 (no. 31, note b). La même phrase, légèrement remaniée, figure dans le commentaire syriaque d'Išo'dad de Merv (c. 850), éd. J.-M. VOSTÉ – C. VAN DEN EYNDE, *Commentaire d'Išo'dad de Merv sur l'Ancien Testament*, I. *Genèse* (CSCO 126 / Syr. 67, Louvain 1950) 17,20-21; trad. C. VAN DEN EYNDE (CSCO 156 / Syr. 75, Louvain 1955) 20,7-8. Le terme *sā'orutā* «activité» est uti-

ménien est corrigée dans ce sens, le désaccord, signalé par Pouchet, entre Basile et Diodore d'une part, et Eusèbe d'autre part, cesse d'exister. Au contraire, pour la référence à l'ἐνέργεια, il existe une correspondance étroite entre Diodore et Eusèbe, à l'exclusion de Basile.

Tous les éléments du passage de Diodore proviennent du commentaire d'Eusèbe, mais dans celui-ci l'ordre est différent. Après la préambule sur le sens du verbe ἐπεφέρετο, Eusèbe développe d'abord l'option de l'Esprit Saint, qu'il préfère précisément à cause du sens spécifique du verbe. Il discute ensuite les deux autres interprétations (le vent et l'activité), qui restent possibles selon lui, même si le verbe garde le sens de «réchauffer». Diodore, pour sa part, développe, après la préambule sur le verbe, d'abord l'interprétation du vent, à laquelle il juxtapose - au même plan, mais en des termes plus brefs - les deux autres interprétations (l'Esprit Saint et l'activité). Ce changement d'ordre a pour effet de dissocier l'interprétation de l'Esprit Saint du sens du verbe ἐπεφέρετο. Pour Diodore, le sens spécifique du verbe ne constitue plus un argument en faveur de l'option de l'Esprit Saint.

Basile, enfin, s'éloigne considérablement des deux Antiochiens, avec lesquels il n'a que l'interprétation de l'Esprit Saint en commun. De fait, au lieu du vent, mentionné par les Antiochiens, il parle de (la diffusion de) l'air([27]), et la troisième option des Antiochiens (l'ἐνέργεια ou l'activité) manque chez lui. Toutefois, dans la mesure où il associe la solution de l'Esprit Saint directement au sens du verbe ἐπεφέρετο, il est plus proche d'Eusèbe que de Diodore.

Quant au deuxième argument de Pouchet, le fait que Basile et Diodore se prononceraient nettement pour l'Esprit Saint, tandis qu'Eusèbe hésiterait entre les deux (lire: les trois) interprétations, ici non plus la distinction établie entre Basile et Diodore d'une part, et Eusèbe d'autre part, n'existe pas. En effet, Basile se prononce avec quelque insistance pour l'interprétation «Esprit Saint» (μᾶλλον ἀληθέστερόν ἐστι... μείζονα τὴν ἀπ' αὐτῆς ὠφέλειαν εὑρήσεις), sans toutefois rejeter l'autre possibilité. Eusèbe, lui aussi, fait preuve d'une certaine préférence pour l'interprétation «Esprit Saint» («... c'est l'Esprit Saint qu'il paraît certainement désigner, surtout quand il lui applique le sens propre de ce mot [c.-à-d. du verbe]...»), mais il opte moins nettement que Basile. Diodore ne se prononce pas et laisse le choix entre les trois interprétations([28]). Cependant, parmi celles-ci il donne la première place à l'interprétation du vent, qui est exposée le plus longuement. L'interprétation

([27]) Pour les différentes interprétations du terme πνεῦμα dans ce verset, voir M. ALEXANDRE, *Le commencement du Livre, Genèse I-V: La version grecque de la Septante et sa réception* (Christianisme antique 3, Paris 1988) 83-87.

([28]) Voir PETIT, *o.c.*, no. 32,12-13; 20; 22: (le vent) ... οὐχ ἁμαρτήσεται, (l'Esprit Saint) ... οὐκ ἀποσφαλήσεται, (l'activité) ... οὐκ ἔσται ἀπόβλητος. Comp. la façon dont Eusèbe s'exprime, HOVHANNESSIAN, *o.c.* 9,130-131; 139; 149-150: «Or, c'est l'Esprit Saint qu'il paraît certainement désigner»... «Cependant (*bayc'*), il est également possible d'employer (le mot) *se mouvoir* pour le vent»... «Cependant (*bayc'*), certains ont voulu appeler ici *esprit de Dieu* l'activité».

de l'Esprit Saint est présentée très brièvement, tandis que celle de l'activité – qu'Eusèbe attribue à «certains» – est quelque peu accentuée par l'addition de la référence à Nombr. 11.

Il ressort de cette enquête que tous les éléments du passage de Diodore sont empruntés au commentaire d'Eusèbe. Seulement, Diodore en a changé l'ordre et la hiérarchie et ne se prononce pour aucune des interprétations proposées, mais se contente de les juxtaposer. Basile paraît avoir travaillé d'une façon assez indépendante. L'exégèse du verbe ἐπεφέρετο, qu'il attribue à son informateur syrien, se retrouve aussi bien chez Diodore que chez Eusèbe. Cependant, la combinaison du sens spécifique du verbe avec l'option de l'Esprit Saint, rapproche Basile d'Eusèbe, plutôt que de Diodore. Aussi n'est-il certainement pas exclu qu'Eusèbe ait été l'informateur syrien de Basile. Le rôle intermédiaire de Diodore dans la transmission de l'exégèse eusébienne, proposé ingénieusement dans la théorie de Pouchet, garde sa vraisemblance, parce qu'il peut s'inscrire dans le cadre plus large des rapports entre Basile et Diodore. Mais les principaux arguments qui ont été invoqués jusqu'ici à l'appui de cette théorie, ne résistent pas à un examen critique.

Faculteit der Letteren
Rijks Universiteit
Leiden

Lucas VAN ROMPAY

OTTORINO PASQUATO

Forme della tradizione classica nel 'De inani gloria et de educandis liberis' di Giovanni Crisostomo

Ci proponiamo di individuare relativamente all'operetta *De inani gloria et de educandis liberis* di Giovanni Crisostomo(1) le forme e i modi della tradizione classica, giudaica (veterotestamentaria) e paolina, con le quali egli venne a contatto ed esaminare il suo atteggiamento nei confronti di una forma, la più macroscopica, la *vanagloria*(2), tanto radicata nella classicità pagana ed ancor viva nella comunità antiochena del IV secolo. Il rifiuto di forme pagane o, se possibile, la loro inculturazione rientravano nell'orizzonte del suo progetto pastorale, che, sulla base di finalità evangelizzatrici in forma largamente propositiva, contemplava anche un molteplice intervento a livello di costumi. Per questo egli ricevette nella storiografia ecclesiastica l'appellativo di riformatore, che in realtà esprime uno degli aspetti della figura del Crisostomo, non il più tipico(3); egli infatti fu e rimane eminentemente un pastore nel significato più profondo e più positivo del termine.

(1) L'autenticità dell'operetta fu dimostrata validamente da S. Haidacher (1907): cf. H. I. MARROU, *Storia dell'educazione nell'antichità*, Roma 1984, p. 569, nota 1. Qui seguiamo l'edizione critica di A.-M. Malingrey, SC 188, Paris 1972. Tenendo presenti le conclusioni di Combefis (tr. lat. 1656), Haidacher (tr. ted. 1907), Schulte (ed. 1914), Moraïtis (ed. 1940) e Exarchos (ed. 1954), Malingrey conclude, *ivi*, p. 40 che il testo dell'operetta è autentico, anche se lo stato in cui esso è pervenuto presenta degli interrogativi; si possono fare su di esso solo ipotesi circa il genere letterario: Malingrey non la ritiene, come altri, un'omelia durante la sinassi liturgica, ma piuttosto una conversazione a genitori cristiani, a motivo del linguaggio parlato.

(2) Rinviamo ad un nostro ulteriore studio su questa operetta sotto il profilo positivo, considerando il nuovo e il creativo che il Crisostomo portò in questo campo.

(3) Cf. A. PUECH, *Chrysostome et les mœurs de son temps*, Paris 1891. Su Antiochia pagana e cristiana, cf. A. J. FESTUGIÈRE, *Antioche païenne et chrétienne. Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie*, Paris 1959; G. DOWNEY, *Ancient Antioch*, Princeton 1963; J. H. W. G. LIEBESCHUETZ, *Antioch. City and imperial administration in the Later Roman Empire*, Oxford 1972; D. S. WALLACE-HADRILL, *Christian Antioch. A study of early Christian thought in the East*, Cambridge 1982, R. L. WILKEN, *John Chrysostom and the Jews. Rhetoric and Reality in the*

OCP 58 (1992) 253-264

Abbiamo scelto questa operetta, perché essa riconduce al cuore del progetto pastorale del nostro Autore, che è la famiglia e, all'interno di essa, all'educazione morale-religiosa fin dagli anni dell'infanzia. È questo il punto qualificante del Crisostomo, il primo, per non dire l'unico tra i Padri, ad affrontare in modo organico, in apposita opera, questo tema. Il rinnovamento nell'ampia area della tradizione ha il suo nucleo primitivo in questa prima educazione: giovani nuovi per una città nuova.

Afferma H. I. Marrou nel suo capolavoro, *L'histoire de l'éducation dans l'antiquité*(4): "Educare cristianamente i figli, farli partecipare al tesoro della fede, inculcare loro una sana disciplina a riguardo della vita morale, ecco il dovere fondamentale dei genitori; c'è in ciò qualche cosa che non era contenuta nella tradizione romana. Il cristianesimo qui dipende essenzialmente dalla tradizione giudaica, che esso prolunga, ed in cui era fortemente marcato il compito della famiglia sulla formazione della coscienza religiosa. ... La famiglia cristiana è l'ambiente naturale ove deve formarsi l'anima del fanciullo. Poiché la molla principale di ogni educazione è l'imitazione dell'adulto, si tratta principalmente di un'educazione mediante l'esempio, ma essa non esclude uno sforzo cosciente di pedagogia religiosa. *Un trattato troppo a lungo trascurato di S. Giovanni Crisostomo contiene dei gustosi consigli sulla manie-*

Late Fourth century, Berkeley-Los Angeles 1983. Su antiochia cf. O. PASQUATO, *Antiochia* (di Siria), in A. DI BERARDINO (cura di), *Diz. Patr. Ant. Crist.* I, Casale M. (AL) 1983, coll. 228-233; 238-240.

(4) P. 411-412. Circa la visione biblica sulla famiglia, su sposo e sposa, cf. AA.VV., *Lo sposo e la sposa*, in Parola spirito e vita, Quaderni di lettura biblica 13, Bologna 1986. Sull'insegnamento della Chiesa, cf. M. HARL, *Église et enseignement dans l'Orient grec au cours des premiers siècles*, in J. PRÉAUX (ed.), *Église et Enseignement.* Actes du Colloque du X° anniversaire de l'Institut d'Histoire du christianisme de l'Université livre de Bruxelles, Bruxelles 1977, p. 17-31. Circa l'educazione antica in genere, cf. E. POTTIER, *Educatio*, DS II/1 (1982) coll. 462-490 (brillante, ma non sempre sicuro). Sull'istruzione nelle scuole dopo l'educazione in famiglia, cf. E. ZIEBARTH, *Aus dem griechischen Schulwesen, Eudemos von Milet und Verwandte*, Lipsia 1914^{2}) (Lavoro fondamentale sull'educazione ellenistica); A. CALDERINI, *Scuole e scolari di venti secoli fa*, in AA. VV., *Saggi e studi di antichità*, Milano 1924, p. 1-26 (documentato); P. WOLF, *Vom Schulwesen der Spätantike. Studien zu Libanius*, Baden-Baden 1952; M. PAVAN, *La crisi della scuola nel IV secolo d.C.*, Bari 1952; P. PETIT, *Les étudiants de Libanius. Un professeur de faculté et ses élèves au bas empire*, Paris 1957; G. L. DOWNEY, *Education in the Christian Roman Empire: Christian and Pagan Theories under Constantine and his Successors*, in Speculum 32 (1957) 48-61; P. RICHÉ, *De l'éducation antique à l'èducation chavaleresque* (=Questions d'histoire, 3), Paris 1968 (tr. it. 1970); A. QUACQUARELLI, *Reazione pagana e trasformazione della cultura* (*fine IV sec. d.C.* (=Quaderni di 'Vetera Christianorum', 19), Bari 1986. Circa la cura pastorale dei giovani nella Chiesa antica, cf. O. PASQUATO, *Pastorale giovanile (otoria - I)*, in M. MIDALI-R. TONELLI (cura di), *Dizionario di pastorale giovanile*, Leumann-Torino 1992^{2}, 40 pp. (in corso di stampa).

ra con cui i genitori devono allevare i loro figli. È ai genitori (soprattutto al padre e alla madre, per le figlie) che incombe la cura della loro formazione cristiana; . . .".

Nulla di meglio perciò di questo trattatello, ricco dei contenuti sopra descritti e d'altra parte anche di riferimenti significativi a forme e modi della tradizione pedagogica pagana e giudaica, per il tema delle forme della tradizione.

I. *Forme storiche della tradizione classica*

In questa prima parte ci limitiamo al rilevamento di forme e di modi della tradizione classica.

I/1 - *La vana gloria e le sue diverse espressioni: forme e modi storici.*

1 - *Il De vana gloria* (κενοδοξία) (n. 1-15).

Questa prima parte contiene essenzialmente la denuncia da parte del Crisostomo della vanagloria che, sotto forma di belva, dilania il corpo della Chiesa seminando divisioni e che, nella persona dell'organizzatore di giochi (evergeta, προστάτης), svuota la vita di ogni valore reale; espressioni di vanagloria è anche l'ostentazione di chi, anche se povero, fa sfoggio di ricercato mobilio e di splendide vesti.

La vanità, che sta alla radice delle lacerazioni ecclesiali, è infatti presentata «come una belva piombata su un corpo nobile e delicato ed incapace di difendersi» (n. 1). Essa anzi «è un demonio dall'aspetto amabile», quello di «un'etèra, adorna di molti oggetti d'oro, indossante delicate vesti e spirante molti profumi, . . .» «è cinta di una fascia d'oro, facendo cadere dal capo dei riccioli variamente intrecciati, simili al nodo persiano; cinge sul capo un diadema, ponendo il grande ornamento sulla semplice capigliatura e mostrando intorno al collo oro splendente e pietre preziose . . .,» (n. 2). La decrizione della belva, sotto l'aspetto di etèra e raffigurante la vanità, si chiude con l'immagine biblica del frutto di Sodoma (cf. Gen. 19,23-25) dall'esteriorità appariscente, ma non appena colto con le mani cede subito sotto le dita e cade in polvere e cenere (n. 3).

Dopo questo ultimo esempio di estrazione veterotestamentaria, il Crisostomo passa a modi pagani (=greci, non-cristiani) di vanità. La serie è aperta dalla figura dell'organizzatore dei giochi, protettore e capo della città, personificante la forma tradizionale dell'evergetismo. Egli è il benefattore della città, chiamato 'Nilo', 'Oceano'. Quando però gli spettacoli e i banchetti sono finiti, egli si trova sul lastrico, vittima della sua stessa vanità, i cui effetti sono l'inconsistenza (ἡ σποδὸς) della fama, la cenere (ἡ τέφρα), la polvere (ἡ κόνις), proprio come il frutto di Sodoma ripieno di polvere e cenere (n. 4-10).

Il tipo vistoso dell'evergeta s'accompagna a personaggi in tono minore, a coloro cioè che contribuiscono agli spettacoli in misura più ridotta: infatti c'è chi compera gli applausi con denaro, chi spende nei teatri e ippodromi con

prodigalità, specie i pagani; non mancano però cristiani che danno denaro a prostitute, mimi e danzatori per un applauso (n. 11-12).

C'è chi «ostenta il mobilio e le belle vesti (ἱμάτια καλά), sebbene bisognoso, allo scopo di conseguire fama presso i molti (ὥστε δόξα σθῆναι παρὰ τῶν πολλῶν), si paga un domestico, acquista suppellettili d'argento (σκεύη ἀργυρᾶ) e una splendida casa (οἰκίαν λαμπράν)» (n. 13).

2 - *Il De educandis liberis* (n. 16-90).

Il tema che attraversa la seconda parte dell'operetta assai più lunga della prima, è quello riguardante l'educazione dei figli, come appare dal titolo stesso.

L'origine della vanagloria risale alla mancata educazione religioso-morale nella prima infanzia, nella quale già possono prendere piede forme, sia pure modeste, di tradizione pagana. Il padre infatti appresta al neonato (τὸ παιδίον) vesti intessute d'oro, rendendolo effeminato col lasciargli cadere la chioma all'indietro come se fosse una fanciulla: la chioma in un uomo è un modo di superstizione greca (ἑλληνικῆς ἐστι δεισιδαιμονίας), pagana. Gli vengono inoltre appesi oggetti d'oro alle orecchie.

Il peggio è che, seguendo una persistente prassi pagana, i padri sono preoccupati di educare i figli nelle arti, nella lettere, nell'eloquenza, ma non hanno, per nulla cura di formare le loro anima (ὅπως δὲ τὴν ψυχὴν ἀσκηθείη) (n. 18).

La prima sezione di questa seconda parte, *De educandis liberis*, in cui l'anima del fanciullo viene paragonata ad una città con cinque porte (i cinque sensi) (n. 26-63), costituisce la parte più importante dell'intera operetta. A riguardo della prima porta, la *lingua* (n. 28-35), il Crisostomo allude ai castighi tradizionali nella pedagogia classica quali l'uso della sferza (n. 30) e al ruolo degli schiavi nella famiglia e nell'educazione (n. 31) (l'istituto giuridico della schiavitù). Circa la seconda parte, l'*udito* (n. 36-38) viene inserito il racconto biblico veterotestamentario con la storia di Caino e Abele (n. 39-42), di Giacobbe ed Esaù (n. 43-46), quale sostitutivo sia dei racconti frivoli e da vecchierelle, narrate dai servi, dal pedagogo, dalle nutrici, sia di canzoni solite a canterellarsi come quella, il cui motivo era noto anche al Crisostomo: «Il tale amò il tale. Il figlio del re e la figlia più piccola fecero questo» (n. 37-38). Il racconto biblico doveva in particolare, secondo il Crisostomo, attento alla moralità non meno che alla ortodossia della fede, neutralizzare e, se mai sostituire la narrazione dei racconti mitologici ai fanciulli; l'esempio esplicito è la spedizione degli argonauti (montoni dal vello d'oro) (n. 39).

C'è poi una digressione sul nome da dare ai neonati (n. 47-50): era tradizione imporre loro i nomi degli antenati, come del nonno e del bisnonno, del padre e della madre. Era una delle usanze greche (τά ἔθη τά ἑλληνικά), che si svolgeva all'interno del rito dell'accensione delle fiaccole, a ciascuna delle quali si dava un nome; al neonato si assegnava il nome di quella che aveva arso più a lungo e ciò come auspicio di più lunga vita (n. 48).

Circa la terza porta, l'*odorato* (n. 54), il Crisostomo fa riferimento all'uso dei profumi, assai diffuso nella società greca.

E a proposito della quarta porta, la *vista* (n. 55-62), il Crisostomo indugia, in un argomento, che ebbe larga parte nella sua predicazione, ossia quello

degli spettacoli teatrali, assai radicati nel mondo greco-romano del IV-V secolo nelle forme degenerate del mimo e del pantomimo (n. 56)(5). Non tralascia di ricordare l'uso pagano del bagno, dove si mescolano donne e fanciulli(6) e della presenza di questi nelle riunioni di donne (n. 60).

Nella descrizione della quinta porta, il *tatto*, è criticata la tradizione di sfoggiare variopinte vesti di seta e dell'usanza diffusa nelle abitazioni signorili di morbidi e delicati tappeti lavorati (n. 63).

La seconda ed ultima sezione del *De educandis liberis* è la trattazione sui *cittadini* della *città* (n. 64-90), che sono i sentimenti, i pensieri buoni o cattivi originati dalle potenze dell'anima. Esse sono la passione o sentimento ardente (τῷ θυμῷ), che ha sede nel petto e in esso nel cuore, il desiderio fisico (τῇ ... ἐπιθυμίᾳ) nel fegato e la ragione (τῷ λογιστικῷ) nel cervello. È la divisione tripartita di Platone(7), divenuta in seguito patrimonio comune (n. 65). Forma collaudata di tradizione classica è l'esame di coscienza, che il Crisostomo raccomanda ai fanciulli per ricercare le proprie mancanze verso i familiari, non esclusi i servitori. È pratica già nota ai pagani (n. 67)(8). Non manca il ricorso, così frequente nel Crisostomo, alla palestra quale luogo di esercitazioni fisiche in vista della gara e che egli idealmente traspone, in linea con S. Paolo, a mezzo di educazione in famiglia, in cui la vittoria conseguita, mediante l'esercizio quotidiano, è preparazione alle lotte da sostenere fuori casa (n. 68).

Circa il rapporto dello schiavo col fanciullo, il Crisostomo accetta il servizio di quello in casa e fuori, secondo la tradizione antica, pur indicandone condizioni e limiti (n. 70-71). In una esortazione al fanciullo a diventare padrone del proprio schiavo con una condotta esemplare, egli si rifà al tema stoico della libertà che risiede nel non lasciarsi dominare né dal piacere, né dalla sofferenza, né dalla gloria, né dalla ricchezza(9). Il nostro educatore non esita a prospettare al fanciullo come deterrente dal male, la possibilità, riconosciuta dal diritto romano al padre, di diseredare un figlio degenere (n. 71).

(5) P. VEYNE, «*Panem et circenses: l'évergétisme devant les sciences humaines*», *Annales*, 24e année, nº 3 (1969), p. 785-825; O. PASQUATO, *Gli spettacoli in S. Giovanni Crisostomo. Paganesimo e cristianesimo ad Antiochia e Costantinopoli nel IV secolo* (OCA 201), Roma 1976.

(6) O. PASQUATO, *Terme (Bagni)*, *Diz. Patr. Ant. Crist.* II, coll. 3411-3412; M. H. E. MEIER, *Histoire de l'Amour grec dans l'Antiquité*, Paris 1930 (preziosa antologia di testi storici e letterari); CH. LAPLATTE, *Prostitution et Proxénétisme*, in *Catholicisme Hier Aujourd'hui Demain*, 54, Paris 1988, coll. 40-70 (specie 46-48) e G. MATHON, *ivi*, coll. 70-83, *La prostitution au regard de la morale chrétienne*; P. L. BROWN, *The Body and Society. Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York 1988 (specie il c. 15, p. 305-322, *Sexuality and the City: John Chrysostom*); J. BOSWELL, *Cristianesimo, tolleranza e omosessualità*, Milano 1989 (tendenzioso).

(7) *Resp.* 436 a, *Timeo* 69c-72d.

(8) Epitteto, *Diatr.* II 18,12-15.

(9) Epitteto, *Diatr.* III 24,71.

Nel numero immediatamente successivo, questa argomentazione di tipo classico viene confortata da quella di tipo veterotestamentario, raccomandando al padre di educare il figlio alla bontà verso gli schiavi col rivorgergli le parole di Giobbe (Job. 31,13-15) sul rispetto ai servi: «siamo nati nello stesso ventre» (v. 15).

Il non risentirsi di nulla conduce il fanciullo a non adirarsi: è un tema stoico, presente in Epitteto(10), secondo cui il fanciullo non si deve attaccare con passione alle cose che non dipendono da lui, come il compagno, il luogo, il ginnasio, lo stesso suo corpo (n. 75).

Secondo la divisione tradizionale stabilita da Ippocrate e riportata da Polluce, il nostro pastore fissa l'inizio della pubertà dopo i 14 anni(11). Rimedio alla concupiscenza è il digiuno, elemento della tradizione giudaica, con la differenza che per i giudei esso cadeva il lunedì e il giovedì, per i cristiani il mercoledì e il venerdì.

Al digiuno il fanciullo deve unire la preghiera e la veglia, nella misura delle sue possibilità, sull'esempio di Daniele e Giuseppe, Geremia e Giacobbe.

In tema di fidanzamento anche il Crisostomo non sfugge alla consuetudine greca che assegna al padre l'incombenza di scegliere la fidanzata al figlio (no. 81-84)(12). Al fidanzamento seguono le nozze, che devono essere intonate alla dignità spirituale di un giovane sposo cristiano: «Celebriamo le nozze (τοὺς γάμους) non con flauti (μετὰ αὐλῶν), né con cetre (μετὰ κιθάρας), né con danze (μετά ὀρχημάτων)» (n. 88)(13).

Nell'ultimo numero si tratta dell'educazione delle figlie, in cui alle raccomandazioni alla madre circa l'educazione cristiana di esse, fa da sfondo il tipo di educazione classico-pagana (lusso, eleganza, vesti proprie delle prostitute, la vanità: «il desiderio (della carne) turba i giovani; l'amore dell'eleganza e la vanità, le giovani» (n. 90).

Al nostro rilevamento di forme e modi di tradizioni pagane si è naturalmente accompagnato spesso anche il giudizio di valore del Crisostomo e l'indicazione dei suoi correttivi.

(10) ID., *Diss.* 216, 27.

(11) Polluce, *Onom.* II,4; Aristotele, *Pol.* VII, 1336 a-b; M. DE FOURNY, *Aristote et l'Education, Annales de l'Institut supérieur de Philosophie de Louvain*, IV (1920), p. 1-176 (il miglior studio su Aristotele e l'educazione: H. I. MARROU, *Storia dell'educazione*, p. 496, nota 2); J. DELORME, *Gymnasion. Etude sur les monuments consacrés à l'éducation en Grèce (des origines à l'Empire romain)*, Paris 1960 (ampia sintesi).

(12) P. L. BROWN, *The Body and Society*, p. 305-322.

(13) Per l'occidente cf., J. GAUDEMET, *Le mariage en Occident. Les mœrs et le droit*, Paris 1987 (tr. it. ed. S.E.I. Torino 1989). Per aspetti della vita quotidiana, cui fa frequenti riferimenti la nostra breve ricerca, cf. AA.VV., *Sociologie des quotidiennetés, Cah. intern. de sociologie* 74/1 (1983), specie G. BALANDIER, *Essai d'indentification du quotidien, ivi*, 5-12.

II. *Forme letterarie della tradizione classica*

Il Crisostomo, che in gioventù aveva ricevuto ad Antiochia una raffinata educazione retorica, probabilmente alla scuola dell'illustre Libanio, fa notevole uso di espressioni letterarie proprie della tradizione.

II/1 - *Il De vana gloria* (κενοδοξία) (n. 1-15):

Il paragone delle membra e del corpo, delle membra e del capo, presente nell'esordio dell'operetta, è notoriamente usato da S. Paolo (1 Cor. 12; Eph. 4,16). Nella nostra operetta viene usato, contrariamente all'uso che ne fa S. Paolo, a indicare la vana gloria, che divide in più membra un solo corpo (n. 1).

La personificazione del vizio nella figura minuziosamente descritta di una giovane cortigiana è nota alla letteratura moraleggiante oltre che a Senofonte e a Filone([14]) che si sofferma su vesti, capigliature, gioielli e profumi. Il modulo letterario è usato dal Crisostomo nella descrizione delle arti della moglie di Putifarre nell'atto di sedurre il giovane Giuseppe. La sofisticata acconciatura dei capelli, «riccioli variamente intrecciati», è peculiare dell'etèra, come nel testo filoniano sopracitato. I capelli erano fissati «secondo il nodo persiano» da una specie di rete attaccata con cicale d'oro([15]). Anche il luogo deserto, dove la donna seduttrice attira l'uomo, rientra tradizionalmente in una scena di seduzione (n. 2)([16]). L'immagine del frutto di Sodoma è presente nella letteratura (n. 3)([17]).

Il tema stoico, secondo cui la terra offre all'uomo il necessario per vivere([18]), così pure quello, parimenti stoico della distinzione tra cose necessarie e cose superflue([19]), vengono usati dal Crisostomo, che pone tra le cose necessarie i prodotti della terra (n. 13).

Nel paragrafo 15 il dialogo con un interlocutore fittizio si snoda, in base a procedimenti della diatriba cinico-stoica, sul soggetto dell'inutilità delle pietre preziose e delle vesti intessute d'oro.

Il Crisostomo vi sviluppa il tema delle cose che sono fuori di noi (ἡμῶν ἐκτὸς) e non ci riguardano affatto (οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς), come una splendida casa, tappeti sontuosi, letto ben preparato e adorno, numerosa servitù. Le cose che ci riguardano sono la moderazione (ἐπιείκεια), il disprezzo delle ricchezze, della gloria, della fama presso gli altri: questa è la vera dignità (εὐσχημοσύνη), la vera gloria (δόξα), questa è la fama (τιμή) (ivi).

([14]) Filone, *De sacr. Abelis et Caini*, 21.

([15]) *Ivi* l.c., Clemente Alessandrino, *Pedagogo* II,105,3.

([16]) *Ad Olymp.*, ep. 10,12b: SC 13bis, p. 174.

([17]) Giuseppe, *De bello iudaico* IV, 8, 4; Tacito, *Hist.* V,7; Crisostomo, *In ep. 1 ad Thess.*, hom. 8,3; PG 62,442.

([18]) Musonio, *Reliquiae*, XVIII.

([19]) *Ivi*, XIX e XX.

II/2 - *Il De educandis liberis* (n. 16-90).

Contiene nelle prime due sezioni (*L'origine della vanagloria* e *La città*) alcuni testi attinenti al nostro tema.

1 - *L'origine della vanagloria* (n. 16-22): c'è il ricorrente paragone dell'anima del fanciullo, molle come cera, in cui da un lato gioca la malleabilità della cera, dall'altro la durezza delle impronte, una volta che la cera si è indurita. Il paragone è efficace per far comprendere il vantaggio di una prima educazione religioso-morale. Il paragone è presente in Platone(20), in Aristotele(21) e nello Pseudo-Plutarco(22) (n. 20). Il Crisostomo in altro testo(23) incisivamènte afferma: «Ὥσπερ γὰρ κηρός τίς ἐστιν ἡ ψυχή».

2 - *L'anima del fanciullo è come una città* (n. 23-63): il Crisostomo così si esprime: «Pensa, o padre, di essere un re, che ha come una città a te sottomessa, cioè l'anima del figlio: una città è realmente l'anima (πόλις γάρ ἔστιν 'όντως ἡ ψυχή)» (n. 23). Il paragone dell'uomo con una città, in cui mediante i sensi penetrano dal di fuori le impressioni, è noto ai moralisti pagani. Più spesso una città è paragonata ad una città assediata da nemici, che sono le sensazioni. Così in Plutarco con la modifica da ψυχή in σῶμα, in Stobeo(24) (n. 23).

Nella sezione riguardante la prima porta, *la lingua* (n. 28-35) viene raccomandato agli educatori e al fanciullo l'impegno di non proferire parole sconvenienti, poiché, in questo appunto sta l'origine della abitudine. Tale convinzione troviamo espressa già in Platone(25).

A riguardo della quarta porta, la *vista* (n. 55-62) si raccomanda che «il fanciullo impari i canti divini (τὰς θείας ἐπῳδάς)» e poiché la vista è una porta che ha il fuoco all'interno, se il fanciullo «non è eccitato dall'interno, non vuole neppure vedere al di fuori» (n. 60). Ora ἐπῳδή nella letteratura classica è un canto che esercita sull'anima un'azione distensiva e viene usato da Platone in testi di carattere pedagogico e da Omero(26). In ambiente cristiano i canti per eccellenza sono i salmi, definiti divini: θεῖος indica appunto il canto dei salmi(27). è così che il Crisostomo nel luogo ora citato può scrivere: «Le (sante) lettere sono canti divini. Cantiamoli a noi stessi e serviamocene come di rimedi alle passioni, cha abbiamo nell'animo».

(20) *Theaet.* 191c.

(21) ARISTOTELE, *De anima* III,424a.

(22) PSEUDO-PLUTARCO, Περὶ παίδων ἀγογῆς c. 3E: «Come s'imprimono i sigilli nella cera molle, così s'imprimono le conoscenze nell'anima di quelli che sono ancora giovani».

(23) *In ep. 2 ad Thess.* hom. 2,4; PG 62,478.

(24) *Eclogae* III.

(25) In, *Resp.* 395a; ARISTOTELE, *Reth.* I,1370a. Cf. J. QUASTEN, *Musik und Gesang in den Kulten der heidnischen Antiken und christlichen Früzeit* (= Liturgiegeschitliche. Quellen und Forschungen), XXV, Münster 1930, p. 133-141.

(26) *De leg.* II,659e e *Resp.* X,608a; OMERO, *Odissea* XIX, p. 457.

(27) In *Jo.* hom. 32, PG 59,187.

III. *L'atteggiamento del Crisostomo di fronte a forme della tradizione classica nel 'De inani gloria et de educandis liberis'. A proposito della vana gloria: tra rifiuto e inculturazione.*

La vanagloria è uno dei vizi più frequentemente combattuti dal nostro pastore: la contrapposizione di forme nuove ispirate al vangelo a forme pagane di vanagloria costituisce una delle linee programmatiche nella strategia pastorale del Crisostomo, tenace sostenitore dell'attivismo cristiano, della preziosità del tempo umano, dei valori del lavoro e dell'inesorabile giudizio di Dio, individuale e universale. Istruito com'era nella classicità, egli conosceva assai bene il ruolo determinante della *gloria* nel pensiero greco, cui contrappone il concetto cristiano di *gloria* ed afferma che la gloria, che non viene da Dio, è *vana: vanagloria* (κενοδοξία). Afferma A.-M. Malingrey: «Tutta la vita morale dell'antichità si appoggia... sulla gloria, che una buona azione comporta a colui che l'a fatta. Se la parola δόξα, gloria, è una delle più usuali del vocabolario greco, quello della κενοδοξία, vanagloria, prende nella lingua dei Padri un'importanza che non aveva mai avuta. Quanto la δόξα forma per un pagano l'atmosfera, in cui egli ama vivere, altrettanto la κενοδοξία è, per un cristiano, la tentazione che bisogna fuggire anzitutto»(28). La gloria umana è vana (κενή), instabile (ἄστατος)(29), priva di solidità (οὐ βεβαία)(30), non duratura (οὐ μόνιμος)(31).

L'accostamento poi di κενοδοξία a ἀπόνοια (insensatezza o orgoglio) offre ulteriore possibilità di significati al primo termine, risultando spesso i due termini semplicemente giustapposti: la vanagloria si colora anche del significato di insensatezza, come in un testo assai pertinente della quinta catechesi delle otto scoperte dal Wenger: «Ora anche la vanagloria e l'insensatezza sono un'altra forma di ebbrezza, ancora più funesta dell'ebbrezza. Chi è afferrato da queste passioni perde, per così dire, il criterio delle percezioni sensibili e non è meno diverso dai pazzi. Tormentato ogni giorno da queste passioni non se ne accorge, finché, trascinato nello stesso abisso del vizio, si è ormai lasciato prendere da incurabili mali»(32).

Per identificare il preciso ruolo della vanagloria nel pensiero del Crisostomo è utile un fugace raffronto tra questa e altre passioni. L'indice d'importanza di ciascuna passione è fornito dalle famose liste di passioni (πάθη) presenti nelle opere del Crisostomo: in ciascuna di esse non mancano mai la vanagloria e la ricchezza. Ecco alcune liste:

(28) In, *Lettres à Olympias, Introd.*, SC 13bis, p. 13; A. J. Festugière, *La sainteté*, Paris 1942, p. 34: «Dans le climat de la pensée grecque le goût de la gloire, δόξα, va de pair avec le goût de l'excellence, ἀρετή».

(29) *A Théod., Lettre 5*, SC 117, p. 72.

(30) *In Matth.* hom. 64,2; PG 58,611.

(31) *Ivi*, hom. 15,9; PG 57,235. Cf. F. Leduc, *Le thème de la vaine gloire chez saint Jean Chrysostome*, *POC* 18 (1969), p. 5.

(32) In, *Huit catéchèses baptismales* V,6; SC 50bis, p. 203. In edizione critica, abbiamo anche: J. Chrysostome, *Trois catéchèses baptismales*; SC 366 (1990).

ricchezze - gloria - potenza([33]), ricchezze - gloria - sicurezza([34]); ricchezze - potenza - gloria([35]), ricchezze-gloria-potenza-onore([36]); mollezza-ricchezze-potenza-gloria([37]).

La costante compresenza nelle liste di *ricchezze, vanagloria* dimostra il legame tra le due nella mente del Crisostomo. Se le ricchezze sono da lui denunciate più spesso ed in un modo più palese, la vanagloria non lo è di meno, anzi appare la radice della smania di ricchezza come si evince dai testi citati nella prima parte di questo studio (il povero vuole indossare le vesti, avere a sua disposizione un servo, possedere suppellettili d'argento e una splendida casa al solo scopo di farsi ammirare)([38]).

Il nostro predicatore, ad Antiochia, coglie la vanagloria penetrare nelle stesse realtà spirituali: «La vanagloria è una passione terribile, a più teste. A causa di essa gli uni prediligono l'autorità, altri le ricchezze, altri la potenza. Essa s'infiltra perfino nell'elemosina, nel digiuno, nelle preghiere, nell'insegnamento; numerose sono le teste di questa bestia feroce. Eh! Che si cerchi di trarrre gloria dalle prime, nulla di straordinario, che ciò però si faccia provenire dal digiuno e dalla preghiera, ecco il curioso e il lacrimevole»([39]). Egli infatti constata con disappunto che l'atto esterno del donare al povero può non corrispondere nell'interno ad un atto di carità, in quanto è viziato dal desiderio di farsi ammirare: «(Gesù) parlando di elemosina, non diceva semplicemente di stare attenti a non fare le nostre elemosine al cospetto degli uomini, ma precisava di non farle per essere visti da loro; quando invece parla della preghiera e del digiuno, non aggiunge questa precisazione. Perché? Senza dubbio spesso noi non possiamo fare le nostre elemosine in segreto, mentre possiamo sempre rispettare il segreto nelle nostre preghiere e nei nostri digiuni »([40]). Ed ancora: «Volete che cominciamo a parlare di quelli che s'insuperbiscono delle proprie elemosine? Io proporrei di sì, giacché amo ardentemente l'elemosina e mi fa pena vederla contaminata e corrotta dalla vanagloria»([41]). Analogamente per il digiuno: «A questo punto dobbiamo piangere, fratelli, e gemere amaramente. Noi non solo imitiamo gli ipocriti, ma li superiamo. Io so infatti e lo so anche troppo che vi sono oggi molte persone che non solo digiunano per farsi notare, ma che non digiunano e si presentano con un aspetto tale da far credere che digiunano»([42]).

([33]) *De Davide et Saule* 1,2; PG 54,699.

([34]) *In ep. 1 ad Cor.* hom. 25,4: PG 61,211.

([35]) *In expos. in ps.* 142,6; PG 55,456.

([36]) *Ad pop. ant.* hom. 15,3; PG 49,157.

([37]) *De virg.* 80; SC 125, p. 378.

([38]) Oltre che *De inani gloria* 13, cf. anche *In Matth.* hom. 20,2; PG 57,288-289: «Nulla predispone al desiderio della ricchezza quanto quello della gloria».

([39]) *In Matth.* hom. 71,2; PG 58,664.

([40]) *Ivi,* hom. 20,1; PG 57,287.

([41]) *Ivi,* hom. 71,3; PG 58,665.

([42]) *Ivi,* hom. 20,1; PG 57,287.

Come già visto, la vanagloria produce anche le divisioni nella Chiesa: «Pregò qualcuno Dio per noi e per tutto il corpo della Chiesa (ὑπὲρ τοῦ παντὸς σώματος τῆς ἐκκλησίας), affinché si spegnesse l'incendio generato dalla vanità (ἀπὸ τῆς κενοδοξίας), che ha guastato tutto il corpo, ha diviso un solo corpo (ἓν σῶμα) in molte membra (εἰς πολλὰ... μέλη) ed ha lacerato l'amore (τὴν ἀγάπην)(43)?». I responsabili sono i capi, affetti da questo flagello, che si comunica poi a tutta la Chiesa(44). Costituisce anche uno scandalo per i pagani: «Guardate, dicono, come tutto presso i cristiani è infestato di vanagloria»(45). La vanagloria è un colpo mortale inferto all'unità del corpo unico della Chiesa; i vincoli della carità fra i membri della Chiesa sono spezzati. Notiamo come il passo del Crisostomo ha orientato i critici a dare allo scritto una data e un luogo, che è quello dello scisma di Antiochia: più precisamente sarebbe il tempo in cui la chiesa di Antiochia è più crudelmente lacerata tra i partigiani di Flaviano e quelli di Evagrio, dopo la cui morte i suoi avrebbero voluto dargli un successore, contro il parere di Flaviano. Evagrio probabilmente morì nel 393(46). I vescovi presenti nel 394 al sinodo di Cesarea di Palestina riconobbero, con una lettera a Teodosio, come unico vescovo di Antiochia, Flaviano. Si è portati da questi dati a situare la composizione della nostra operetta alla fine del 393 o all'inizio del 394.

Il Crisostomo, come altrove, personifica il vizio in una belva: «Infatti come una belva piombata su un corpo nobile e delicato ed incapace di difendersi, così vi ha conficcato i denti lordi ed iniettato il veleno, diffuso un acre fetore; alcune parti, dopo averle mutilate, essa ha buttate via, altre dilaniate, altre divorate. Anche se fosse stato possibile vedere con gli occhi la vanità e la Chiesa, qualcuno avrebbe visto uno spettacolo miserando e molto più penoso di quanto avviene negli stadi: il corpo gettato via, la fiera che sta ritta e guarda da ogni parte, respingendo chi l'assale, non si allontana mai, né desiste» (n. 1).

Passando dai cristiani ai pagani si può presentare una forma macroscopia di vanagloria, in tutte le sue implicanze, connessa con l'uso negativo delle ricchezze, ossia quella di cui è vittima l'organizzatore dei giochi. «Dopo aver sprecato oro e argento, cavalli, vesti, servi e tutti i suoi beni e sostanze, i concittadini lo accompagnano di nuovo con grandi elogi,...: terminato lo spettacolo, ciascuno s'avvia in fretta a casa, dove si tengono sontuosi banchetti; vi regna molta abbondanza, grande è lo splendore della giornata». Così per due, tre giorni. «Quando poi tutto è esaurito, anche gli innumerevoli talenti d'oro, allora finalmente si rivela l'inconsistenza (ἡ σποδὸς) di questa forma di spettacolo, la cenere (ἡ τέφρα) e la polvere (ἡ κόνις)» (n. 5).

Il Crisostomo descrive tra il serio e il faceto l'amara disillusione dell'organizzatore dei giochi, il quale «in casa fa i conti e riflette sull'eccesso della

(43) È l'esordio dell'operetta, n. 1.

(44) *In ep. ad Eph.* hom. X,3; PG 62,78.

(45) *In ep. ad Eph.* hom. XI,5; PG 62,86.

(46) A.-M. Malingrey, *De inani gloria*, Introd., SC 188, p. 46-47.

spesa ed allora si affligge». «Egli s'accorge che il momento della riunione, ormai scioltasi, è passato e, guardando al teatro, trova che è vuoto di uomini e che nessuno più si fa sentire in alcun modo, che si è ormai verificato il danno non nell'immaginazione (ἐπὶ φαντασίας), ma nelle sostanze (ἐπὶ χρημάτων), allora s'accorge della cenere (τῆς τέφρας)». Il nostro pastore rileva il brusco mutamento del pubblico nei confronti di quel poveretto, che viene anzi accusato di essere impazzito a causa del desiderio sfrenato di gloria e conclude: «Vedi quali sono le azioni del diavolo? Quali i frutti della vanità? Io la definii cenere e polvere; vedo però che non è solo cenere e polvere, ma anche fuoco e fumo: infatti la sua azione non si arresta al non giovare in nessun modo, ma arriva fino al far piombare nei mali» (n. 6-9)([47]).

Nella presente ricerca abbiamo rilevato forme storiche e forme letterarie della tradizione classica greca sopratutto, contenute con dovizia nella preziosa operetta in esame. Abbiamo anche considerato l'atteggiamento negativo del Crisostomo, limitatamente alla più macroscopica di queste forme classiche, la vanagloria. Non mancheremo in seguito di ricercare tentativi di inculturazione della fede in forme della tradizione classica e tentativi di sostituzione vera e propria con forme nuove, cristiane. Abbiamo comunque messo in luce la conoscenza vasta che il nostro pastore aveva della tradizione classica, di cui ha costantemente tenuto conto nella sua azione pastorale.

Abbiamo anche lasciato intravvedere all'orizzonte, nel contesto di interessi pedagogici del Crisostomo, la sua attenzione concreta al fanciullo nella deliberata e programmata finalità di favorire, attraverso l'educazione cristiana in famiglia, il sorgere e il progressivo maturare in lui di forme cristiane di comportamento, per divenire un uomo nuovo, capace di collaborare nella società a costruire una città nuova, quella cristiana.

Piazza Ateneo Salesiano, 1 Ottorino PASQUATO
00139 Roma

([47]) Cf. G. LADOCSI, *Bambino*, in Diz. Patr. Ant. Crist. I, Casale M.(AL) 1983, coll. 469-474. per una visione organica dell'educazione cristiana del Crisostomo cf., O. PASQUATO, *Pastorale familiare: testimonianza di Giovanni Crisostomo, Salesianum* (51 (1989) p. 3-46; C. XODO CEGOLON, *Crisostomo Giovanni*, in M. LAENG (dir.), *Enciclopedia Pedagogica* II, Brescia 1989, col. 3372. Per l'influsso giudaico sulla educazione cristiana nel Crisostomo, cf. ID., *Eredità giudaica e famiglia cristiana. La testimonianza di Giovanni Crisostomo, Lateranum*, N.S.-54 (1988) 58-91.

SAMIR KHALIL SAMIR, S.J.

Le «De Deo Uno et Trino» d'Isrā'īl Al-Kaskarī

Récemment, est paru en Suède l'édition arabe du traité d'Isrā'īl al-Kaskarī sur l'Unité et la Trinité de Dieu. C'est une belle thèse de doctorat, et un ouvrage que l'on a plaisir à lire: travail clair, solide et bien mené. Je voudrais en rendre compte ici, pour montrer en même temps les richesses offertes par un tel instrument de travail.

En voici le titre exact: Bo HOLMBERG, *A Treatise on the Unity and Trinity of God by Israel of Kashkar (d. 872).* Introduction, edition and word index, coll. «Lund Studies in African and Asian Religions», vol. 3 (Lund: Plus Ultra, 1989), 174 p. + 120 p.(en arabe).

A. PRÉSENTATION

L'auteur nous offre ici l'édition critique d'un texte arabe inédit, attribué depuis Georg Graf au grand philosophe syrien «jacobite» de Bagdad, Yaḥyā Ibn 'Adī (893-974). Graf en avait signalé deux manuscrits conservés au Patriarcat Copte du Caire.

Holmberg, et ce n'est pas son moindre mérite, en a découvert quatre autres, tous en Egypte: deux au Monastère de Saint-Antoine sur la Mer Rouge, un au Dayr Anbā Bišōy (Wādī n-Naṭrūn), et le dernier au Centre Franciscain du Mousky (Le Caire). Notons au passage, une fois de plus, que bien des documents arabes chrétiens appartenant aux communautés non coptes (en particulier aux Syriens orientaux et occidentaux) nous ont été sauvés par les Coptes.

Le plus ancien de ces manuscrits, conservé à Saint-Antoine et remontant au 16e siècle, a servi de base à tous les autres. Or, ce manuscrit nous fournit une précieuse indication marginale, le nom de l'auteur: al-Kaskarī. Dans les autres témoins, ce nom est soit omis, soit défiguré en al-Sukkarī. Ainsi donc, c'est un texte totalement inédit qui nous est offert ici.

L'ouvrage comprend deux grandes parties: l'étude en anglais; l'édition critique et l'index en arabe.

B. L'Étude

L'étude comprend deux chapitres: le premier (p. 17-106) concerne l'auteur, le second (p. 107-138) le traité. Le tout est suivi d'une importante bibliographie et des index.

1. Holmberg établit avec certitude que Yaḥyā Ibn 'Adī ne peut être l'auteur du traité. Puis il étudie les différents Kaskarī possibles pour en retenir deux, nommés Isrā'īl al-Kaskarī: l'un mort en 872, l'autre en 962. Il avance alors des arguments assez convaincants établissant qu'il s'agit du premier, notamment l'emploi fréquent et précis du mot (assez rare) *rasīl*, dans notre traité (5 fois) et dans la brève discussion avec Saraḫsī (3 fois). Les problèmes posés par cette identification sont bien mis en lumière.

Dans la même ligne, on aurait pu ajouter quelques autres exemples, que je mentionnerai plus loin, aux sections D 1 et D 2. Ainsi en est-il des termes *anniyyah* et *māhiyyah, dalālah* et *dalā'il, mūğibah* et *sālibah, wahm* et *tawahhum*, ainsi que de l'expression *ğalla wa-'azza*.

L'inventaire et parfois l'analyse de l'œuvre d'Isrā'īl al-Kaskarī sont une contribution importante à notre connaissance de la littérature arabe chrétienne. J'avais moi-même préparé il y a quelques années un article ayant ce même but (inventaire des oeuvres attribuées à Isrā'īl al-Kaskarī), que les circonstances ne m'ont pas permis de publier. Je dois reconnaître qu'il y a plus de renseignements dans l'ouvrage recensé que dans mon article avorté.

2. Le deuxième chapitre inventorie et décrit les six manuscrits, présentant aussi leurs particularités graphiques et orthographiques, expose la méthode d'édition adoptée, et fournit un plan détaillé du traité.

On aurait aimé trouver ici une simple liste des manuscrits, avec leurs sigles arabes et anglais, leurs cotes, les folios et les dates. De même, une analyse lisible (et non pas seulement un plan) du traité aurait été d'autant plus nécessaire que l'auteur ne nous donne pas de traduction.

3. La **bibliographie** manifeste le sérieux du chercheur, qui ne cherche pas à «impressionner le lecteur» par un pot-pourri de références, mais fournit (si possible) tout ce qui se rapporte à son sujet et seulement ce qui s'y rapporte. Tel devrait être, à notre avis, le contenu d'une bibliographie.

Nous n'y avons trouvé qu'une lacune importante: l'édition de la discussion d'Isrā'īl al-Kaskarī avec Aḥmad Ibn al-Ṭayyib al-Saraḫsī, par Mattī Mūsā. Elle parue en 1969 à Dama, dans la revue du patriarcat syrien orthodoxe[1]. Cependant, cette omission est excusable, puisque Matti Moosa lui-

[1] Mattī Mūsā, *Kitāb fīhi al-Šudūr al-Ḏahabiyyah fī Maḏhab al-Naṣrāniyyah*, in *al-Mağallah al-Baṭriyarkiyyah al-Suryāniyyah*, nouvelle série (Damas), vol. 7 (1969), p. 189-197 et 244-252. Le texte de l'entretien (*Mağlis*) est édité aux pages 248-252. C'est à cette publication que je me réfèrerai, chaque fois que je citerai la discussion avec al-Saraḫsi (abréviation: Sarakhsi, page: ligne).

même, dans le bref article qu'il publia en 1972 sur le sujet([2]), ne signale ni son étude ni son édition!

C. Le texte Arabe et la méthode d'édition critique

1. Le texte arabe est agréablement édité, d'après de bons critères exposés aux pages 125-129. La méthode d'édition adoptée nous paraît fort heureuse, étayée qu'elle est par une étude approfondie et précise de la langue et du style de l'auteur, et non pas à partir de généralités sur «l'arabe des chrétiens». Le résultat en est un texte rigoureusement établi, en même temps que lisible.

De plus, l'éditeur a eu le courage de prendre le risque de vocaliser souvent son texte, et de couper chaque section en lemmes. Certes, c'est là un risque, car il offre d'autant plus le flanc à la critique. Mais c'est aussi signe d'honnêteté: on ne peut présenter au lecteur ces textes comme une «matière brute» non élaborée. C'est précisément la tâche de l'éditeur de polir formellement le texte, et on sera reconnaissant à Bo Holmberg de l'avoir fait.

Les notes se réfèrent toujours au seul mot qui les précèdent, ce qui facilite beaucoup la consultation. Quand plusieurs mots sont concernés par la note, ils portent le même numéro. Il aurait été préférable d'ouvrir et de fermer la parenthèse pour enchâsser les mots concernés([3]).

2. A mon avis, la ponctuation aurait pu être plus rigoureuse (i.e. encore plus logique et cohérente) et plus abondante, ce qui aurait facilité l'intelligence de ce texte difficile.

La division en 221 petites section est bonne. Celles-ci sont parfois un peu longues, rendant les références et le lexique moins précis. Ainsi, certaines section ont 10 lemmes([4]), d'autres 11 lemmes([5]), d'autres encore 12 lemmes([6]).

3. Quelques suggestions de lecture. Au N° 195, je lis les deux fois (avec tous les manuscrits) *iftirās* et non pas *iftirāš*. Aux N° 217 et 220, je lis *maṯīl* (avec certains manuscrits), plutôt que *miṯl*.

Quant à la correction du N° 45 (expliquée à la p. 126), je suis d'accord avec l'éditeur que la graphie des manuscrits ne donne pas de sens, et que la correction suggérée (*ḫawāṣṣ*) rend bien le sens et est conforme aux passages parallèles de notre traité. Il reste que ce terme est graphiquement distant de

([2]) Cf. Matti Moosa, *A new source on Aḥmad ibn al-Ṭayyib al-Sarakhsī: Florentine MS Arabic 299*, in *Journal of the American Oriental Society* 92 (1972), p. 19-24. Cité par Holmberg, p. 151.

([3]) Ainsi aux N° 149 note 5, 195 note 2, etc.

([4]) Par exemple N° 86, 104, 112, 132, 133, 143, 154...

([5]) Par exemple N° 41, 54, 95, 120, 161, 174, etc.

([6]) Par exemple N° 128, 155, 214.

ceux fournis par les manuscrits. Peut-être pourrait-on tenter *mabānīhim* ou *ma'ānīhim*, très proches du manuscrit de base. Je suggère cela sous toutes réserves.

D. L'INDEX ET SES POSSIBILITÉS

1. *Un excellent instrument de travail*

L'index est très précieux et rendra les plus grands services, non seulement pour améliorer le texte comme l'a bien montré l'éditeur, mais surtout pour approfondir la pensée de l'auteur. Je l'ai utilisé avec profit, y compris pour ce compte rendu.

1. Je note en particulier l'usage de certains termes philosophiques, tels que *šaḫṣ*, qui apparaît 27 fois et qui mériterait certainement une étude. Ou encore *uqnūm, ṣifah, ḫāṣṣah, māhiyyah, ma'nā, mutaġāyit, ǧawhar, nāṭiq, nuṭq, sālibah* et *mūǧibah*, etc. Tous ces termes, et bien d'autres, justifieraient une étude de vocabulaire, seule possible grâce au lexique exhaustif établi par l'éditeur.

Un terme philosophique important, mais rarement utilisé par les théologiens qui ne sont pas de «purs philosophes», est *anniyyah*. On le rencontre deux fois (N° 53 et 125) dans notre traité. A nouveau, il se retrouve deux fois dans le dialogue avec Saraḫsī(7), que Matti Moosa a traduit par «essence» ajoutant «litterally, 'thatness'» (p. 23a-b); dans ce passage, le terme est synonyme de *māhiyyah*(8), terme qui se rencontre 31 fois dans notre traité.

J'ai signalé l'usage des deux substantifs opposés *al-mūǧibah* et *al-sālibah*, fréquents dans notre traité. Ils se retrouvent également quatre fois dans la discussion avec Saraḫsī(9).

2. D'autres mots, apparemment anodins, sont utilisés par notre auteur en un sens précis et quelque peu particulier. Ainsi en est-il de *'ayn* (31 fois), *qasīm* (6 fois)(10) qui est à mettre en parallèle avec *rasīl*. Le mot *ḥāšiyah* est toujours employé au duel, et généralement dans l'expression *bayna ḥāšiyatay al-īǧāb wa-l-salb* (N° 11 et 54) ou *bayna ḥāšiyatay al-iṯbāt wa-l-nafy* (N° 42) qui a le même sens.

Il faut mentionner ici le terme *tawahhum* utilisé en un sens technique, dans la 11e question sur l'Unité (N° 204-214). La question est: «Y a-t-il quelques différences (*fuṣūl*) entre les hypostases?» (N° 204). Israël répond que, pour les réalités corporelles, il y a deux types de différences: substantielles et accidentelles, mais qu'elles ne s'appliquent pas aux hypostases divines (N° 205-208). Pour celles-ci, l'esprit peut seulement faire des distinctions men-

(7) SARAKHSI, p. 250: 22 et 24.
(8) SARAKHSI, p. 250: 23.
(9) SARAKHSI, p. 251: 5-8.
(10) En effet, il faut ajouter à l'index le N° 130.

tales (*tamyīz* et *fikran*) et au moyen de l'imagination (*tawahhuman*) (N° 209 et 213-214).

Ce terme, comme terme technique, est typique d'Israël de Kaskar. Nous le retrouvons deux fois dans la discussion avec al-Saraḫsī, dans le même contexte. Le philosophe musulman lui demande: «Y a-t-il, parmi les trois hypostases, une différence (*faṣl*) ou non?»([11]). La réponse est: *faṣl wahmī*([12]), à comprendre au sens de «distinction mentale».

2. ... *Qui pourrait etre amélioré*

Par ailleurs, on aurait souhaité certaines distinctions à l'intérieur d'un mot.

1. Ainsi, les N° 217 et 220 du mot *miṯl* se distinguent tout à fait des 13 autres emplois, et je crois précisément qu'il aurait fallu les lire dans ces deux cas *maṯīl*, comme l'ont fait certains manuscrits.

De même en va-t-il pour les particules, telles que *mā, lā, fa*, etc., si fréquemment utilisées: il aurait été souhaitable de subdiviser ces occurrences.

2. De même, *ğalla* apparaît 53 fois. On aurait pu préciser que c'est toujours comme eulogie pour Dieu.

Ce verbe se rencontre deux fois (N° 3 et 112) dans l'expression *ğalla wa-'alā*, et deux fois dans des expressions telles que *ğalla smuhā* (N° 190, pour les attributs divins) ou *ğalla ṯanā'uhu* (N° 217).

Les 49 autres emplois, c'est toujours dans l'expression *ğalla wa-'azza*, qui est assez surprenante, l'expression traditionnelle étant *'azza wa-ğalla*!. Or, précisément, dans le dialogue avec Aḥmad al-Saraḫsī, trouve une seule eulogie, tout à la fin du texte([13]), et c'est la nôtre. Ceci est une autre confirmation de la parenté des deux œuvres.

3. Enfin, les **pluriels** auraient pu être distingués des singuliers, dans des termes techniques tels que *ḫawāṣṣ, ma'ānin*([14]), ou *aqānīma*. Ce dernier terme apparaît quinze fois([15]), dont cinq au pluriel (N° 148, 203 bis, 204 et 208).

Un exemple pourrait montrer l'intérêt de cette distinction: le mot *dalīl* = preuve.

Je l'ai rencontré onze fois dans notre traité([16]). Il apparaît trois fois au singulier (N° 151, 152 et 159), deux fois au pluriel sous la forme *adillah* (N° 121 et 161), et six fois sous la forme *dalā'il* (N° 9, 81, 92, 154, 213 et 214). Or cette forme est, me semble-t-il, le pluriel de *dalālah*, non de *dalīl*

([11]) SARAKHSI, p. 251: 15.
([12]) SARAKHSI, p. 251: 17 et 24.
([13]) SARAKHSI, p. 252: 8.
([14]) Je n'ai pas trouvé le terme au N° 11. Rectifier l'index.
([15]) Je n'ai pas trouvé le terme au N° 190. Rectifier l'index.
([16]) Je n'ai pas trouvé le terme au N° 131. Rectifier l'index.

comme cela est indiqué. Mais surtout, elle n'apparaît ici que dans l'expression *dalā'il al-qiyās*[17].

Par ailleurs, le mot *dalālah* apparaît six fois dans notre traité: deux fois, comme un substantif pluriel sous la forme *dalālāt* (N° 122 et 220), et quatre fois dans le sens d'un *maṣdar* avec le régime *'alā* (N° 125, 130, 168 et 219).

Nous avons donc deux siguliers *dalīl* et *dalālah*, et trois pluriels *adillah*, *dalā'il* et *dalālāt*. Chacun de ces cinq termes a un usage distinct des quatre autres. On voit par là combien précise est la langue d'Israël de Kaskar; et aussi combien utile est l'index exhaustif établi par l'éditeur, qui pourrait cependant affiner encore cet instrument de travail.

Je signale que, dans le dialogue avec Aḥmad al-Saraḫsī, le mot *dalālah* apparaît deux fois au singulier[18], et une fois au pluriel sous la forme *dalā'il*[19].

4. Typographiquement, il aurait fallu regrouper les mots appartenant à la même racine.

E. Suggestions et corrections

1. J'ai repéré quelque rares coquilles, telles que *al-ṣadāb* pour *al-ṣawāb* (N° 6), *al-iḫtilāq* au lieu de *al-iḫtilāf* (N° 106), *ṣifātay* pour *ṣifatay* (N° 149), *al-ṣifatayhi* (N° 213) pour *ṣifatayhi*, le N° 56 pour 57.

2. De même, quelques erreurs de vocalisation, telles que l'emploi du *sukūn* là où il aurait fallu une *kasrah* euphonique[20], ou encore *rāmaw* au lieu de *rāmū* (N° 23 et 42) et *ramnā* (N° 125) pour *rumnā*.

Parfois, l'éditeur n'a pas toujours fait attention aux noms diptotes; ainsi trouve-t-on des *ḫawāṣṣin* pour *ḫawāṣṣa* (par exemple N° 148 et 149), ou des *aqānīman* pour *aqānīma* (N° 148).

Ces petites vétilles n'affectent nullement la valeur de cette édition, qui a du moins le mérite de ne pas cacher les problèmes de lecture.

F. Conclusion

La composition semble avoir été réalisée entièrement à l'ordinateur. Compte tenu de la difficulté d'un tel ouvrage, la résultat est plus que satisfaisant. Au total, nous avons là un travail solide, qui ajoute une pierre de plus à notre connaissance de la théologie arabe chrétienne ancienne, et à

(17) Sauf au N° 154, où l'éditeur a ajouté, à juste titre, le mot *qiyās* entre crochets.

(18) Sarakhsi, p. 249: 3 et 250: 32.

(19) Sarakhsi, p. 251: 13.

(20) Voir par exemple les N° 42 *laḥiqati l-ḫawāṣṣ*, ou 162 *wa-ini ḍṭirāran*.

l'apologétique face à l'Islam. On peut même dire qu'avec cet ouvrage un nouveau penseur arabe chrétien commence à émerger, qui ne manque ni de solidité théologique ni d'originalité.

Et c'est pourquoi je me permettrai, en terminant, d'exprimer deux souhaits.

a. Que l'auteur nous donne une traduction de ce texte édité pour la première fois, accompagnée d'une étude du contenu. Il est mieux placé que quiconque pour interpréter ce texte assez difficile.

b. Par ailleurs, vu le gros investissement déjà fait par l'auteur pour identifier et lire les autres œuvres d'Israël de Kaskar, leur édition avec traduction et étude ferait sortir de l'ombre ce personnage jusqu'ici pratiquement inconnu, et permettrait de comparer sa pensée avec celle de ses prédécesseurs plus connus tels Abū Qurrah, Abū Rā'iṭah al-Takrītī, 'Abd al-Masīḥ al-Kindī, Ibrāhīm al-Ṭabarānī ou 'Ammār al-Baṣrī; comme aussi de son fameux successeur, Yaḥyā Ibn 'Adī.

Cette double tâche me semble urgente et prioritaire.

Samir KHALIL SAMIR, S.J.

I. D. POLEMIS

Notes on a Speech of Isidore of Kiev

The speech of Isidore of Kiev entitled Λόγος συμβουλευτικός περὶ ὁμονοίας and pronounced during the Council of Florence in 1439 was discovered among other works of this distinguished clergyman by G. Mercati half a century ago. The text preserved in the autograph MSS. Palatinus gr. 266 and Vaticanus gr. 706, represents the final draft of the discourse([1]). When death prevented L. Petit from completing the edition of this text, the task was afterwards undertaken by G. Hofmann and the texts was finally published, together with other works of Isidore related to the Council of Florence, in the series *Concilium Florentinum-Documenta et Scriptores*, accompanied by a latin translation by E. Candal.([2])

In this short paper, I propose to investigate the source of this text and the reactions to Isidore's propositions during the Council. J. Gill in an article on Isidore and his role in the Council of Florence holds that Isidore's speech was meant to persuade his fellow bishops of the correctness of the Latin position on the procession of the Holy Spirit by showing the agreement on that subject of the great Fathers, both Latin and Greek([3]). According to Gill, Isidore's speech must be ranked with those of Bessarion of Nicaea and George Scholarios, who delivered orations admonishing their compatriots to accept the Latin doctrine of the Filioque in the Spring of 1439. Certainly Isidore was an ardent supporter of Church Union before and after the Council. In my view, however, initially Isidore hesitated to touch upon doctrinal problems, for reasons we shall try to explain below and preferrred the conclusion of an 'economical peace' (οἰκονομικὴ εἰρήνη) between the two Churches contrary to Bessarion and Scholarios. A careful reading of the text shows that Isidore considered the reconciliation between the two Churches possible even if complete agreement on doctrinal matters was not attained.

In my opinion Isidore, while composing his speech, had before him a speech on the problem of the union of the churches pronounced by Barlaam

([1]) See G. Mercati, *Scritti d'Isidoro il cardinale Ruteno*, Roma 1926 [Studi e Testi 46], 25-30 and 1-17. Recent bibliography on Isidore of Kiev may be found in O. Kresten, *Eine Sammlung von Konzilsakten aus dem Besitze des Kardinals Isidoros von Kiev*, Wien 1976.

([2]) G. Hofmann - E. Candal, *Isidorus Arch. Kiovensis et totius Russiae, Sermones inter Concilium Florentinum conscripti*, Roma 1971 [Concilium Florentinum Documenta et Scriptores. Series A. Vol. X. Fasc. I], 54-80.

([3]) J. Gill, *Personalities of the Council of Florence and Other Essays*, Oxford 1964, 71.

OCP 58 (1992) 273-278

the Calabrian a century before, entitled, like the work of Isidore, Λόγος συμβουλευτικός περί ὁμονοίας πρός Ῥωμαίους καί Λατίνους.(4) Isidore believes that theological problems, like the procession of the Holy Spirit, can not be solved by rational argumentation: Ἀλλ' ἔτι μικρὸν ἄνωθεν ἐπαναλαβόντες λέγωμεν ὡς οὐ λόγοις, οὐ διαλέξεσιν, οὐ συλλογισμοῖς, οὐκ ἄλλοις τισὶ τοιούτοις, οὔθ' ὑμεῖς ἡμᾶς οὔθ' ὑμᾶς ἡμεῖς πεῖσαι ποθ' οἷόν τε σχοίημεν, ὡς τοῦ πράγματος ἰσχυράν τὴν ἀντίληψιν ἑκατέρωθεν ἔχοντος, ἔτι δὲ καὶ τοῦ μακροῦ χρόνου τὸ μακρὸν ἔθος τοῦθ', ὡς εἴρηται, ἐν ἑκάστῳ πρός ἕξιν μεταποιήσαντος, μᾶλλον δ' εἰπεῖν, παρ' ἀμφοτέροις σχεδὸν ὡς ἔχουσι φυσιώσαντος· ὅ γε δή τανῦν ἀμφότερα τυγχάνομεν κεκτημένοι τά μέρη.(5) Similarly, Barlaam suggests that a law forbidding any rational dissertation of doctrinal problems should be sanctioned by both churches, adding that εἰ μὲν γάρ ἦν δυνατὸν διὰ λόγων καί λογισμῶν ὁπότερόν ἐστιν ἀληθὲς εὑρόντας παύσασθαι τοῦ φιλονεικεῖν περὶ τούτου ἀλλήλοις, ὥστε εἰρήνην ἄγειν τοῦ λοιποῦ, τοῦτ', ἦνᾶ, κράτιστον καὶ οὐδενὶ ἂν τῶν ἄλλο τι ὑποτιθεμένων προσέχειν τόν νοῦν ἄξιον ἦν. Ἐπεί δέ τοῦτ' ἀδύνατον ὁ παρελθὼν ἔδειξε χρόνος, καθ' ὃν πολλῶν συζητήσεων καὶ διαλόγων γενομένων, οὐδέν τι μᾶλλον τὰ τοῦ σχίσματος ἐπηνώρθωται, λείπεται μόνον πέρας τὰ τοῦ πολέμου εἰληφέναι, ἂν κύριον τὸν νόμον τοῦτον ποιήσητε...(6) Isidore's dependence on the text of Barlaam will be seen more clearly from the juxtaposition of some parallel passages from these two works. Isidore asserts that if there is good will in both sides, God will ultimately give peace to His divided church. *Οὐ γάρ ἐστιν αὐτὸς (sc. ὁ Θεός) ὅτε οὐ θέλει ἀεί,* ἐθελόντων ἡμῶν τὰ καλά. Φέρε γάρ, ἐπεὶ Θεοῦ ἀεὶ θέλοντος καὶ ἡμῶν δὲ βουλομένων καὶ προαιρουμένων...(7) Barlaam expresses the same view: Εἰ δὲ οὐδὲν τούτων γίνεται, τί βούλεται ἡμῖν τὸ "εἰ ἐθέλει Θεός"; *Οὐ γάρ ἐστιν ὅτε αὐτὸς οὐ θέλει* ἡμᾶς ἐλθεῖν εἰς ἑνότητα, ἐπεὶ ἕνεκά γε τῆς αὐτοῦ θελήσεως πάλαι ἂν ἡνώθημεν, μᾶλλον δὲ οὐδὲ τὴν ἀρχὴν διῃρέθημεν.(8)

Elsewhere Isidore points out that one of the main obstacles to the peace is anyone's natural reluctance to question doctrines he vas brought up to believe from early childhood: Πρῶτον μὲν τὸ φῦναι καὶ τραφῆναι καὶ διὰ παντὸς τοῖς οἰκειοτάτοις καὶ πατρικοῖς ἀγόμενον δόγμασιν ἔχεσθαί τε ἐκείνων καὶ τῇ ἐκ φύσεως ὡσανεὶ καὶ αἰσθήσεως ποριζομένῃ ἑκάστοτε καί αὐξομένῃ προλήψει συνέχεσθαί πως ἐν τῇ ψυχῇ καὶ συγκρατεῖσθαι ὑπ' αὐτῆς ἐρριζωμένης τῇ τοῦ ἀνθρώπου διανοίᾳ καί οὐκ ἐώσης, ἥτις ποτέ ἐστι, διατί ἐστιν, ἐξετάσαι καὶ βασανίσαι τῷ τε λόγῳ τῇ τε κρίσει τῆς ἀληθείας, *ἀλλ' ἐνσημανθεῖσαν οὕτως διὰ βάθους κατέχειν* τῇ ψυχῇ πείρας ἄνευ καί δο-

(4) This work of Barlaam was published by C. GIANNELLI, *Un progetto di Barlaam Calabro per l'unione delle chiese,* in *Miscellanea G. Mercati* III, Città del Vaticano 1946 [Studi e Testi 123], 157-208.

(5) HOFMANN - CANDAL, *op. cit.*, 68-69.

(6) GIANNELLI, *op. cit.*, 188.

(7) HOFMANN - CANDAL, *op. cit.*, 58.

(8) GIANNELLI, *op. cit.*, 200-201.

κιμῆς ἄνευ (sc. προσιστάμενόν ἐστιν).(9) Barlaam speaks in similar terms: Τὰ γὰρ τῇ τοῦ νέου ψυχῇ ἅτε ἀπαλῇ οὔσῃ καὶ οἷον ἀγράφῳ ἐγχαραχθέντα τὴν ἀρχὴν δόγματα *διὰ βάθους τε ἐνσημανθέντα* καὶ τῷ χρόνῳ φυσιωθέντα ἀνεπίδεκτον αὐτὴν τῶν ἐναντίων δοξῶν καθίστησιν.(10) It should be noted that Barlaam's phrase τῷ χρόνῳ φυσιωθέντα occurs in the first quoted extract from Isidore's speech: τοῦ μακροῦ χρόνου... φυσιώσαντος.

Taking advantage of Barlaam's ideas, Isidore expresses the view that agreement in all points of doctrinal dispute is not a necessary prerequisite for the Union: Ἂν τοίνυν ἐκεῖνα τῶν ψυχῶν ἀφελόντες ἤδη καὶ ἡμεῖς ἑκάτεροι τἀναντία τούτοις εἰσαγάγωμεν, ἀντὶ τῆς ἐκ γένους καὶ φύσεως προλήψεως τὴν τοῦ μεγάλου εἰρημένην παραγγελίαν Παύλου καὶ *τὴν κοινὴν ἀλλήλων "εἰς οἰκοδομὴν τῆς Χριστοῦ ἐκκλησίας" οἰκονομίαν*... ταχέως μὲν εὑρεθήσεται ἡ ἀλήθεια, ταχέως δὲ ἡ εἰρήνη καὶ ἡ ὁμόνοια παρακολουθήσει, ἐκείνης πάντων ἡμῶν προλαμψάσης ἐν μέσῳ.(11) According to him the best thing the Council can do is to put an end to doctrinal quarrels, since nobody can be persuaded by them: Καὶ περὶ τοῦ δόγματος ἀφέντες λέγειν τε καί ἀκούειν, μᾶλλον δὲ ἀντιλέγειν καὶ ἀντισπᾷν καὶ ἀντερίζειν-καινότερα γάρ ⟨τῶν⟩ὑπό τῶν πρό ἡμῶν εἰρημένων ἔχοιμεν ἂν εὑρεῖν οὐδαμῶς ἕτερα. Τοσαῦτα καὶ γάρ εἰσιν ἐκεῖνα, ὡς πλείω τάχα καὶ ἀριθμοῦ, καὶ οὐδὲ πάνθ'ἡμεῖς ῥᾳδίως ἀναγνῶναι καὶ μόνον τάχ'ἂν ἔχοιμεν-τὸν τρόπον τουτονὶ τὸν ἤδη λεγόμενον ἀσπασώμεθ'ἀπὸ ψυχῆς, ἐπιλαβόμενοι τούτου καλῶς ὥσπερ τινὸς ἰσχυροῦ συνδέσμου... Ἀλλὰ τὸ πείθειν ἐθέλειν ἁπλῶς οὑτωσὶν ἄρτι περὶ ὧν διαφερόμεθα πάντων, τῶν πλείστων καὶ παλαιοτέρων ἴσως τοῦ σχίσματος ἔκ τινων ἐθῶν, ὅτ'ἦν ὁμόνοια τῆς ἐκκλησίας ἐπικρατούντων, οὔτ' ἀνῦσαί τι δυνήσεται οὔτ'εἰ ἠδύνατ'ἂν ἴσως ἀνύειν, οὔτε τῷ πείθοντι οὔτε τῷ πεισθέντι σφόδρα συμφέρον ἦν. Τῶν γάρ ἐξ ἀνάγκης καί ἀπηγορευμένων, ούκ εἰσιν, ὥσθ'ἡμᾶς ἀλλήλων τουτοισὶ διΐστασθαι, ἄλλως θ' ὅτι μᾶλλον ἀναβολὴν καί *τοῦ καλοῦ τῆς ὁμονοίας ὑπέρθεσιν* τὰ τοιάδ' ἂν ἡμῖν ποιήσειε κατατρίβουσι τὸν καιρὸν ἐν τοιούτοις, ὅσπερ ἐστὶν ἤδη ψυχὴ τῆς παρούσης πράξεως. Ὃν ἐάν ἀπολέσωμεν, καὶ τὸ ζῆσαι καὶ ἀναζωπυρωθῆναι καὶ συστῆναι τὴν παροῦσαν ἀπολωλεκότες ἂν ἦμεν πρᾶξιν καὶ οὐκέτι ῥᾷον ἐπαναλαβεῖν ἡμᾶς αὐτὸν ἔτι γενήσεται.(12) By this last phrase Isidore is probably hinting at the Turkish danger menacing Byzantium.

The solution finally proposed by Isidore is not devoid of interest: Ἡμεῖς δὲ ληψόμεθ'οὕτω τὴν παρ' ὑμῖν ἐκ ὥσπερ τὴν διά ἐκείνην ταυτὸν ἡγούμενοι εἶναι τῇδε διά πάντων καὶ οὕτως ἐκληψόμεθα τὸ ἐκ τοῦ υἱοῦ ὡς τὸ διὰ τοῦ υἱοῦ καὶ ἀντιστρόφως οὕτω τὸ διὰ τοῦ υἱοῦ ὡς τὸ ἐκ τοῦ υἱοῦ.(13) Although Isidore urges both sides to regard the phrase ἐκ τοῦ υἱοῦ as equivalent to the phrase διὰ τοῦ υἱοῦ, he avoids defining the meaning of these prepositions

(9) Hofmann - Candal, *op. cit.*, 162-163.
(10) Giannelli, *op. cit.*, 190.
(11) Hofmann - Candal, *op. cit.*, 64.
(12) *Ibid.*, 70.
(13) *Ibid.* 73.

more precisely. As a result the problem whether the prepositions ἐκ and διὰ designate the hypostatic procession of the Spirit from the Son, or the transmission of the gifts of the Holy Spirit to creation by the Son, remains open.

In my view, echoes of Isidore's speech can be found in the three speeches on peace pronounced by George Scholarios in the spring of 1439. Although the authenticity of these works was disputed by scholars like Allatius, Karyophylles, Renaudet, Fromman, Hefele, Möhler and Spanheim, the editors of the texts, Jugie, Petit and Gill have argued convincingly that all serious doubts about the authorship of these works can be laid to rest. (14) The question was once again the carpet by Th. Zeses, who suggested that these works were forged by John Plousiadenos at the instigation of cardinal Bessarion. (15) Leaving aside that question for the present, I shall try here to see whether the texts of Isidore and Scholarios are in any way related, in which case, Scholarios' texts can not be forgeries.

Scholarios, contrarily to Isidore, instists that a settlement of the differences dividing the Roman and the Greek Churches will be vain and useless unless complete doctrinal agreement is achieved in advance: Εἰρηνεύσαντες δὲ πρὸς ἀλλήλους ἄνευ τοῦ καὶ περὶ τὰ δόγματα παντάπασι συμφωνεῖν καὶ τὴν αὐτὴν παρὰ πᾶσι κρατῆσαι δόξαν περὶ ὧν σκοπεῖν πρόκειται, πρὸς τῷ μηδὲ τὴν εἰρήνην ἂν δυνηθῆναι σῶσαι μέχρι πολλοῦ ἐπὶ σαθροῦ τινος ἱδρυνθεῖσαν, καὶ τῆς ἀληθείας ἄλλο τι δόξομεν προτιμᾶν, ἣ μόνη τῶν πολλῶν ἀναλωμάτων καὶ πόνων τέλος γένοιτ'ἂν ἄξιον. (16) In his second speech Scholarios points out that Τὸ μὲν *οἰκονομικήν τινα καὶ φαινομένην ἕνωσιν* καταπράξασθαι, τῶν ἀμφισβητουμένων ὡς ἔχει τέως μενόντων, οὔτε συμφέρον οὔτ'εὐπρεπές ἐδείξαμεν ὄν, ἀλλ'ἀνάξιον μὲν τῆς ἡμῶν ἀρετῆς, πόρρω δὲ τῆς ἡμετέρας προσηγορίας καὶ τῷ πνεύματι μὲν ἥκιστα ἀρέσκον, ὑφ'οὗ καὶ συνῆχθαί φαμεν, οὐκ ὀλίγας, δὲ τὰς παρὰ τῶν ἀνθρώπων μέμψεις ἐπάξον ἡμῖν. (17) We should not forget that Isidore had suggested τήν κοινήν ἀλλήλων ... οἰκονομίαν.

According to Scholarios, one of the main pretexts of those who do not like doctrinal discussions is that an agreement on doctrinal matters will not be accepted by all the nations belonging to the jurisdiction of each of the two churches: Φήσουσι τοίνυν ἑκατέρωθεν οἶδ'ὅτι καὶ μάλα πολλοί, ὡς "οὐ μό-

(14) These works of Scholarios were published by L. Petit-X. A. Siderides-M. Jugie, *Oeuvres completes de Georges Scholarios* I, Paris 1928, 306-372, and republished by J. Gill, *Orationes Georgii Scholarii in Concilio Florentino Habitae*, Roma 1964 [Concilium Florentinum. Documenta et Scriptores-series B. V.VIII. Fasc. I]. References are given to the first edition. On the authenticity of the texts see mainly Petit-Siderides-Jugie, *op. cit.*, XLIX-LVI and Gill, *Orationes*..., IX-XI.

(15) Th. Zeses, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος. Βίος-Συγγράμματα-Διδασκαλία*, Salonica 1980, [Analecta Blatadon 30], 394-431.

(16) Petit-Siderides-Jugie, *op. cit.*, 308-309.

(17) *Ibid.*, 326.

νον ἡμῖν τοῖς ἐνταῦθα συνειλεγμένοις δεῖ τὸν τῆς εἰρήνης τρόπον ἀρέσκειν, ἀλλὰ καὶ πᾶσιν, ὁπόσα τοῖς τῶν ἐκκλησιῶν ἀμφοτέρων νόμοις ὑπείκουσιν *ἔθνη*, καὶ μὴ μόνον ὅπως ἡμεῖς συνθώμεθα πρὸς ἀλλήλους σκοπεῖν, ἀλλὰ καὶ ὅπως κἀκεῖνοι ταῖς ἡμετέραις ψήφοις πεισθήσονται· εἰ δὲ μή, λήσομεν ἀντὶ εἰρήνης μάχην ἐγείραντες καὶ τῷ συνάπτεσθαι τοῖς πόρρω κατά τῶν οἰκειοτάτων ἀπορρηγνύμενοι, ὃ πλείω τοῦ προτέρου δεινοῦ τὴν ἀνίαν τε καὶ τὸν θόρυβον ἐμποιήσει τοῖς πεπονθόσιν. Ἴσμεν δ'αὐτῶν πλὴν ὀλίγων τοὺς πάντας *δυσχερῶς περὶ τὴν μετάθεσιν ἔχοντας* καὶ τὸ δόξαι τι καινοτομεῖν ἀσεβείας ὑπερβολὴν ἡγουμένους.([18]) This arguments against pursuing doctrinal debates was invoked by Isidore, who was quite anxious at the prospect of some nations rejecting the doctrinal decrees of the Council: Πρὸς τούτοις γε μέντοι ἔργον οὐχ ἁπλῶς ἀλλὰ καὶ δυσχερέστατον ἑκατέροις καὶ ὡς ἐν βραχεῖ δυσκατόρθωτον, εἴ τι τῶν (an τῆς addendum?) ἐκκλησίας μερῶν πεισθέν, συμπεῖσαι τούς ὑποκειμένους αὐτῷ δυνηθῆναι, πολλούς τε ὄντας καὶ διαφόρους καὶ ἐκ διαφόρων συγκειμένους τῶν γενῶν, ὅλα δὲ *γένη* μᾶλλον, *πλεῖστά τε καί διάφορα* τυγχάνοντα, πεποιωμένα τε καί συντεθραμμένα τοῖς ἔθεσι καὶ ταῖς λατρείαις, αἷς συνανετράφησαν δοξάζοντες ἐκεῖνα τε ἔχειν ἀρίστως καὶ διά τοῦτο *ἀμεταθέτως ταῖς πατρίοις προσκείμενοι δόξαις*, ἐν αἷς δὴ καὶ ἀποθανατέον αὐτοῖς μᾶλλον ἤπερ τι μεταβαλεῖν ἐκείνων ἐκ τοῦ παρήκοντος.([19]) The δυσχερῶς περί τήν μετάθεσιν ἔχοντας of Scholarios resembles the ἀμεταθέτως of Isidore, suggesting that the former may have had in mind the text of the latter.

Why did Isidore want every nation to abide by the decrees of the Council? The answer may be found in the following passage from the second speech of Scholarios: Τίς γάρ οὐκ οἶδε τὰ τῶν Λατίνων γνωριμώτατα γένη, ὡς ἂν πρός Γραικούς ὁ λόγος γίγνοιτο πρῶτον, πᾶσιν ὁμοῦ τοῖς προειρημένοις ἀκριβεστάτην τὴν πρὸς ἡμᾶς ἐγγύτητα σώζοντα, καίτοι τούτων ἔνια πλεῖστον ἡμῶν ἀπέχει τῇ γῇ; Τίς δ'ἀγνοεῖ πολλοὺς τῶν ἡμῖν τέως ὁμοδοξούντων ἐγγὺς μέν συνωκισμένους ἡμῶν, ἤθεσι δὲ καὶ τρόποις, οὐδ'ὅσον εἰπεῖν ἐστι, διαφέροντας καὶ τῶν ἡμῖν ἑκάστοτε συμπιπτόντων οὐδ'ἐπιστρεφομένους;... ἐῶ γάε ὅτι πλὴν Γαλῶν τε καί Ἰσπανῶν τὰ λοιπὰ τῶν Λατίνων ἔθνη καὶ τόπῳ διέστηκεν ἔλαττον ἢ τούτων τινές (ού γάρ βούλομαι τοὔνομα λέγειν, ὧν σφόδρα περιεχόμεθα).([20]) By this last phrase Scholarios alludes almost certainly to the Russians, whose pastor at that time was Isidore. In the light of Scholarios' text we can understand Isidore's position better. It is known that before leaving Moscow, Isidore was warned by prince Basil not to accept any concessions to the Latins which would harm the true faith.([21]) By suggesting an interruption of the doctrinal discussions, Isidore wanted to get himself out of a very difficult position.

If an echo from Isidore's text can be really detected in the text of Scholarios, then a valid argument for the authenticity of the latter's speeches is

([18]) *Ibid.*, 333.
([19]) HOFMANN-CANDAL, *op. cit.*, 70-71.
([20]) PETIT-SIDERIDES-JUGIE, *op. cit.*, 334.
([21]) GILL, *Personalities*..., 68.

provided. One can not suppose that Plousiadenos was so intelligent a forger as to take into account, while writing the speeches, texts pronounced half a century before. On the other hand, we are in a position to see that not all the unionists were willing to accept a doctrinal settlement, and that strife among them was not unusual.

Palaion Patron Germanou 8,
Kifissia 145-61
Athens

I. D. Polemis

SEVER J. VOICU

Fonti dell'omelia pseudocrisostomica «In adorationem uenerandae crucis»

(PG 62, 747-754; BHG 415; CPG 4672)(*)

Nel 1956, Marcel Richard ricordava che l'omelia pseudocrisostomica *In adorationem uenerandae crucis* trascrive letteralmente un passo di Asterio Sofista[1]. Avendo scoperto che essa sembra aver utilizzato anche l'omelia pseudocrisostomica *In uenerabilem crucem sermo* (PG 50, 815-820; CPG 4525; BHG 446), mi è parso utile portare avanti le indagini in merito alla sua eventuale utilizzazione di altre fonti.

Questa ricerca ha dato dei frutti parziali, che possiamo riassumere come segue:

PG 62, 747, 38-39: σάκκον ἀντὶ σκότους τὸν οὐρανὸν ἐνέδυσας; cf. οὐκ ἂν βλέπων αὐτὸν ὁ οὐρανὸς σταυρούμενον, τὸ σκότος ὡς σάκκον περιεβάλλετο (Pseudocrisostomo, *In latronem:* PG 59, 722, 7-8; BHG[n] 451r; CPG 4604).

748, 24-28: Ὢ-μαιμάσσει trascrive Romano il Melode, *Kontakion 38. Triomphe de la croix,* Proemio III, 1, 4-8 (J. GROSDIDIER DE MATONS, *Romanos le Mélode, Hymnes. IV* (Sources chrétiennes 128), Paris 1967, p. 286)[2].

748, 58-749, 19, riprendono, in ordine sparso e con ripetizioni e varianti, lodi della croce che in ultima analisi risalgono allo pseudocrisostomico *In*

(*) Ringrazio P. Ugo Zanetti, che mi ha trasmesso l'elenco dei testimoni di questa omelia schedati presso la Société des Bollandistes (Bruxelles).

(1) Cf. anche J. A. DE ALDAMA, *Repertorium Pseudochrysostomicum,* Paris 1965, p. 15, num. 46; CPG 4672.

(2) Questa fonte è stata scoperta da J. GROSDIDIER DE MATONS, *Romanos le Mélode et les origines de la poésie religieuse à Byzance* (Beauchesne religions), Paris 1977, p. 251, nota 25.

(3) Fra parentesi si rinvia alla numerazione degli encomi adottata da G. M. BROWNE, *Ps.-Chrysostom,* In venerabilem crucem sermo*: The Greek Vorlage of the Syriac Version,* in «Muséon» 103 (1990) pp. 132-134, che inoltre su qualche punto offre un testo migliore rispetto a PG 50, 815-820.

uenerabilem crucem sermo (BHG[a] 446; CPG 4525)([3]). Si vedano in particolare: – 748, 58-59: προβλήτωρ ἀποστόλων καὶ κήρυγμα προφητῶν... καύχημα μαρτύρων: cf. προφητῶν κήρυγμα... ἀποστόλων κατάγγελμα... μαρτύρων καύχημα (33-35); - 748, 65: μοναζόντων καύχημα: cf. μαρτύρων καύχημα... μοναζόντων ἄσκησις (35-36); - 748, 67-68: ὀρφανῶν πάτερ, καὶ χηρῶν προστάτα: cf. πατὴρ ὀρφανῶν... προστάτης χηρῶν (19-20); - 748, 69-70: πλανωμένων ὁδηγός... ἀδικουμένων ὑπέρμαχος: cf. πεπλανημένων ὁδηγός... ἀδικουμένων ἔκδικος (5-6); – 748, ult.-749, 1: παρθενευόντων στέφανος καὶ χηρευόντων σωφροσύνη: cf. παρθένων σωφροσύνη (37); - 749, 2: φύλαξ νηπίων... δούλων ἐλευθερία: cf. νηπίων φύλαξ... δούλων ἐλευθερία (24 e 30); – 749, 6: πλεόντων εὔδιος λιμήν: cf. πλεόντων κυβερνήτης... χειμαζόντων λιμὴν (16-17). - 749, 18-19: ἐκκλησιῶν θεμέλιος... νόσων *(sic)* καθαίρεσις: cf. ἐκκλησίας θεμέλιος... ναῶν καθαίρεσις (39 e 41).

749, 25-26: Σήμερον σταυρὸς προσκυνεῖται, καὶ τοῦ Χριστοῦ ἡ ἀνάστασις ἐγκαινίζεται, cf. Σήμερον προσκυνεῖται σταυρὸς ὁ πανάγιος, καὶ ἡ τοῦ Χριστοῦ ἀνάστασις εὐαγγελίζεται (Teodoro Studita, *Or. 2. In adorationem crucis:* PG 98, 693 C; BHG 414)([4]).

749, 35-55 e 57-75: ripresa di Pantaleone Bizantino, *In exaltationem s. crucis* (PG 98, 1265, lin. 2 post in.-1268 B 1; BHG 430; CPG 7915).

750, 4-40: ripresa dalla stessa omelia; cf. *ibid.* 1268, ult.-1269 C 3 (con molte differenze, sia pure di poco conto).

750, 42-43: αἱ πέτραι-στοιχεῖα; questo passo, la cui provenienza non è stata identificata, si ripete letteralmente a col. 752, 31-32.

750, 48-52: Σήμερον... τῶν προφητικῶν φωνῶν ἡ σφραγὶς τετέλεσται... ἐλύθη δεσμῶν, ἅπερ ἐχάλκευσεν ὁ ὄφις ἐν παραδείσῳ... ὁ λῃστὴς ἐτυμβωρύχησε τὸν παράδεισον: cf. Σήμερον γὰρ προφητικῶν φωνῶν πεπλήρωται σφραγὶς... ἐλύθη δεσμά, ἅπερ ὁ ὄφις ἐν παραδείσῳ ἐχάλκευεν... ὁ λῃστὴς ἐτυμβορύχησε *(sic)* τὸν... παράδεισον (Proclo di Costantinopoli, *Hom. 11. In Dominicam passionem:* PG 65, 784, A 10-B 2; BHG[n] 450e; CPG 5810).

750, 52-63: Ποῖος-ἀνατρέφει riprende Leonzio di Costantinopoli, *In ramos palmarum* (C. Datema - P. Allen, *Leontii presbyteri Constantinopolitani homiliae* (Corpus christianorum. Series graeca 17), Turnhout – Leuven 1987, pp. 168, lin. 195-170, lin. 209; con qualche differenza).

750, 69-751, 7: ripresa di Pantaleone Bizantino, *In exaltationem s. crucis* (PG 98, 1269 C 4-D 8).

([4]) In questo caso, più che di una fonte in senso vero e proprio, probabilmente si tratta di un parallelismo, come se Teodoro avesse utilizzato la stessa fonte dello Pseudocrisostomo, oppure addirittura di una coincidenza (dato che la contrapposizione fra la croce e la risurrezione è abbastanza scontata). Che entrambi gli autori possano avere tratto ispirazione dalla stessa fonte sembra verisimile alla luce di un ulteriore addentellato, più concettuale che letterario, fra i due testi; si comparino infatti σήμερον σταυρὸς προσκυνεῖται, καὶ ὁ τετραπέρατος κόσμος ἀγάλλεται (PG 62, 749, 35-37) e Σήμερον προσκυνεῖται ὁ τριμερὴς σταυρός, καὶ τὰ τετραπέρατα ἑορτάζει χαρμόσυνα (PG 98, 693 D).

751, 9-20: Δεῦτε προσκυνήσωμεν τὸν ἅγιον βλαστόν-ὡραιοκόσμητον σταυρόν; si tratta dei resti di un acrostico che segue l'ordine dell'alfabeto greco([5]).

752, 31-32: αἱ πέτραι-στοιχεῖα; questo passo, la cui provenienza non è stata identificata, si ripete letteralmente a col. 750, 42-43.

752, 37-44: ripresa di Asterio Sofista, *Hom. 29* (M. Richard, *Asterii Sophistae commentariorum in Psalmos quae supersunt,* Osloae 1956, p. 234, 1-7).

753, 34-40: ripresa di Pantaleone Bizantino, *In exaltationem s. crucis* (PG 98, 1268 B 1-7).

753, 42-754, 16: ἀνέρρηξεν-ὁδόν riprende Pseudocrisostomo, *De remissione peccatorum* (PG 60, 760, 67-761, 10; CPG 4629).

Nonostante l'incompletezza della nostra indagine, le fonti e i paralleli ritrovati consentono alcune osservazioni su *In adorationem uenerandae crucis.* Notiamo anzitutto che, con qualche mutamento nell'ordine, l'omelia pseudocrisostomica riprende praticamente per intero quella di Pantaleone Bizantino.

Come quasi tutte quelle di una certa estensione, queste citazioni sono letterali. L'unica eccezione è costituita dai passi che dipendono da *In uenerabilem crucem sermo,* ma non possiamo escludere che in questo caso il plagio sia avvenuto tramite un intermediario non identificato, dato che l'eulogia pseudocrisostomica ha avuto una diffusione considerevole ed è stata oggetto di numerose riutilizzazioni.

In genere una molteplicità di fonti, come quella che abbiamo riscontrato, è tipica dei centoni. Tuttavia *In adorationem uenerandae crucis* è stata veramente pronunciata, durante una celebrazione eucaristica. È almeno ciò che sembrano indicare le allusioni al «tempo di avvicinarsi alla mensa terribile e di accostarsi al sacrificio incruento» (col. 752, 77-79). Per questo motivo anche i vari ἀγαπητοί (coll. 747, 25. 42; 748, 33; 752, 9; cf. anche 754, 33) vanno interpretati non come artifici letterari, bensì come indizi della presenza di un pubblico di ascoltatori. Analoghe considerazioni valgono anche per l'inserimento di Δεῦτε in vari punti dell'omelia (cf. coll. 747, 25. 61; 748, 33; 750, 4; 751, 9).

Inoltre, l'ignoto autore non ha rinunciato a lasciare alcune altre tracce del suo stile, come ad esempio l'aggiunta del termine Βελίαρ per designare il dia-

([5]) Questa fonte è stata scoperta da J. Diethart, *Reminiszenzen an die Schule bei Pseudo-Chrysostomos,* in «Tyche» 6 (1991) pp. 45-46. Sebbene gli acrostici κατ' ἀλφάβητον siano molto diffusi in ambito innografico, Diethart propende per la riutilizzazione di una filastrocca di provenienza scolastica, la quale non è stata tuttavia identificata. Resta da vedere se le anomalie dell'acrostico (alcune lettere mancano, per altre le proposte di Diethart non sono soddisfacenti) siano imputabili al compilatore di *In adorationem* oppure possano essere sanate da un'edizione critica dell'omelia.

volo in luoghi dove esso certamente non si trovava nelle fonti (749, 56 e 753, 42; cf. inoltre 747, 32; 752, 54).

A che epoca possiamo far risalire questo plagio? L'esame delle fonti non è risolutivo. L'autore più tardivo di quelli che abbiamo menzionato è Teodoro Studita (deceduto nel 826); ma è incerto che la sua *Oratio 2* sia stata effettivamente utilizzata dallo Pseudocrisostomo, che con essa ha un legame letterario molto tenue.

Gli altri passi riutilizzati nella redazione di *In adorationem uenerandae crucis* sembrano appartenere ai secc. V-VI. I più tardivi sembrano quelli tratti dalle opere di Romano Melode e di Leonzio di Costantinopoli. L'attività del primo va posta nella prima metà del sec. VI[6], quella del secondo attorno al 557[7]. Per Pantaleone Bizantino è stata proposta una data attorno al 518[8]. Quasi tutte le altre fonti sono sicuramente precedenti, comprese due delle omelie pseudocrisostomiche, che appartengono ai primissimi anni del V secolo[9].

Incerta è la datazione della terza omelia pseudocrisostomica riutilizzata, *In latronem*. Secondo B. Marx andrebbe restituita a Proclo di Costantinopoli, e quindi risalirebbe alla prima metà del V secolo, ma si tratta di un'ipotesi tutta da verificare[10], e inoltre, come già nel caso di Teodoro Studita, non possiamo essere sicuri che fra le due omelie ci sia stato un contatto letterario diretto.

Nemmeno la tradizione manoscritta è di molto aiuto. Apparentemente, A. Ehrhard ne menziona un testimone molto antico, il manoscritto onciale ormai distrutto *Chartres 1754*, dei secc. VIII-IX[11]. Questa data sarebbe un

(6) Cf. P.-L. GATIER, *Un séisme, élément de datation de l'œuvre de Romanos le Mélode*, in «Journal des Savants», 1983, pp. 229-238.

(7) Cf. C. DATEMA, *When did Leontius, presbyter of Constantinople, preach?*, in «Vigiliae Christianae» 35 (1981) pp. 347-351; C. DATEMA - P. ALLEN, *Leontii presbyteri Constantinopolitani Homiliae* (Corpus Christianorum. Series Graeca 17), Turnhout-Leuven 1987, pp. 17-18.

(8) M. SACHOT, *L'homélie pseudo-chrysostomienne sur la Transfiguration CPG 4724, BHG 1975: Contextes liturgiques, restitution à Léonce, prêtre de Constantinople, édition critique et commentée, traduction et études connexes* (Publications Universitaires Européennes s. XXIII: Théologie 151), Frankfurt am Main – Bern 1981, pp. 455-456.

(9) È noto che Agostino cita già la versione latina di *In uenerabilem crucem sermo* verso il 421. Per la data di *De remissione peccatorum*, cf. S. J. VOICU, *Trentatré omelie pseudocrisostomiche e il loro autore*, in «Lexicum philosophicum», t. 2 (1986) pp. 92-93, dove la si attribuisce ad un autore preefesino di matrice cappadoce.

(10) Cf. B. MARX, *Procliana. Untersuchung über den homiletischen Nachlaß des Patriarchen Proklos von Konstantinopel* (Münsterische Beiträge zur Theologie 23), Münster 1940, pp. 65-66.

(11) A. EHRHARD, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen homileti-*

terminus ante quem oltremodo soddisfacente. Purtroppo, nei passi trascritti da Ehrhard, accanto a frasi che trovano corrispondenza nell'omelia pseudocrisostomica a col. 754, linn. 19-22 e 28-30, figura il passo διὰ σταυροῦ καταργήσαντα τοῦ θανάτου τὸ κέντρον. Καὶ εἰ θέλεις γνῶναι τοῦ σταυροῦ τὴν δύναμιν, ἄκουε συνετῶς(12), che non vi si ritrova. Piuttosto che pensare ad una recensione diversa dell'omelia *In adorationem uenerandae crucis*, è verisimile che il manoscritto di Chartres fosse un testimone della fonte, non identificata, utilizzata dal testo pseudocrisostomico.

Il resto della tradizione manoscritta è di scarsa utilità per determinare la data del plagio, in quanto il più antico codice noto risalirebbe al XVI secolo(13)!

Personalmente, propenderei per una datazione molto bassa dell'omelia *In adorationem uenerandae crucis*, forse addirittura coeva dei primi manoscritti di questo testo relativamente raro.

via Portoferraio 11 Sever J. VOICU
00182 Roma

---

schen Literatur der griechischen Kirche... I (Texte und Untersuchungen 50), Leipzig 1937, pp. 88, 124-129 e 709.

(12) *Ibid.*, p. 125, nota 1.

(13) Si tratta del *Monac. gr. 271*, pp. 101-105; cf. R. E. CARTER, *Codices Chrysostomici Graeci II: Codices Germaniae*, Paris 1968, p. 59.

RECENSIONES

Aethiopica

Gérard Colin, *Le Synaxaire éthiopien. Mois de Ṭerr.* Édition critique du texte éthiopien et traduction (= PO, t. 45, fascicule 1, N° 201), Brepols, Turnhout 1990, pp. 252.

A proseguimento dell'opera intrapresa da I. Guidi e continuata da S. Grébaut, che richiese più di 40 anni, per la pubblicazione ge'ez-francese di 5 mesi del sinassario etiopico, G. Colin in 5 anni, nella stessa PO, ha dato alle stampe, per primi, i mesi di *maskaram, ṭeqemt* e *ḫedār*, frutto della sua tesi di dottorato, e ora il mese di *ṭerr.* Segno che l'A. intende portare a termine e completare a breve scadenza quest'opera tanto attesa, specialmente per il testo etiopico. Resta ancora da fare un lavoro qualitativamente e quantitativamente impegnativo, quale è richiesto per la preparazione dei mesi di *yakātit, magābit, miyāzyā* e *genbot.* Il mese di *ṭerr* (= 27/28 dicembre-25/26 gennaio nel calendario giuliano; 6/7 gennaio-4/5 febbraio in quello gregoriano) comprende, tra le altre feste e commemorazioni: Stefano protomartire, Abele, santi Innocenti, Giovanni evangelista, Eugenio martire, Basilio di Cesarea, Silvestro papa, Andronico patriarca di Alessandria, Macario di Scete, Abramo monaco, Teognosta, Anatolio martire, Michele arcangelo, Miracolo di Cana, Archelide romano, Abdia profeta, Filoteo martire, i fratelli Massimo e Domizio, Giacomo di Nisibi, Pihur e Pisurah, Procoro, transito di Maria, Antonio abate, Timoteo, Maria di Alessandria, Sebastiano, Anastasia, Serapione, Clemente, Xenia, Pistis, Elpis, Agape e Sofia.

Alcune ricorrenze riguardano santi della chiesa etiopica, quali, ad esempio, Maṭa', il 5; Yāfqeranna Egzi', il 19, di cui si veda anche C. Conti Rossini, *L'agiografia etiopica e gli Atti del santo Yāfqeranna Egzi' (secolo XV)*, «Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, 1936/7, t. 96, Parte 2ª, pp. 403-433; Baḫāyla Māryām di Dabra Meṭmāq, il 21; Giovanni Kamā e Andrea, ancora il 21, e Marḥa Krestos, il 24, abati di Dabra Libānos, tutti e tre mancanti in Budge.

Un interesse che va oltre i cultori del sinassario, è dato dalla «Omelia sulla eucaristia», il 28 del mese, già apparsa in etiopico e francese (*Abbay*, 12, 1983/4, 79/116), ma che in PO potrà trovare un maggior numero di lettori.

O. Raineri

Armenica

Hayr Pōłos ANANEAN, *K'nnut'iwn Hay ekełecwoy patmut'ean E. ew Z. dareru šrjanin, (Hayagitakan matenašar «Bazmavep», t'iw 34)* Venetik, S. Łazar 1991, (Padre Pōłos Ananean, *Indagine sulla storia della Chiesa armena nei secoli V e VI*, Venezia, S. Lazzaro, Collezione di armenologia «Bazmavēp» n. 34), pp. 130.

Il volumetto raccoglie alcuni studi apparsi su *Bazmavēp* tra il 1951 e il 1986, ristampati con alcune aggiunte bibliografiche e ordinati secondo un criterio cronologico. Il P. Ananean, autore di importanti monografie sull'Armenia dagli albori della cristianizzazione fino all'apostolato di Mesrop Maštoc', raccoglie qui le sue ricerche sulla Chiesa armena nel secolo V e VI, a partire dall'introduzione della nomina autonoma del kat'ołikos.

Per i Çristiani d'Armenia fu un momento cruciale: scomparso nel 439 il patriarca Sahak il Grande, figura autorevole e carismatica, la Chiesa armena subì più forti pressioni dalla Persia per staccarsi del tutto dall'influenza della Chiesa di Cappadocia. Il legame fra le due Chiese era simboleggiato dalla nomina dei vescovi armeni a Cesarea; infatti, quasi a simboleggiare la dipendenza degli Armeni il loro patriarca doveva recarsi a Cesarea per essere nominato e questo anche dopo la spartizione dell'Armenia tra le due sfere d'influenza romana e persiana, avvenuta intorno al 387.

La situazione sembra essere mutata qualche anno prima del concilio di Calcedonia; A. ha individuato un indizio importante per definire la data dell'elezione autonoma del kat'ołikos. In un momento imprecisato tra il concilio di Sahapivan del 444 e quello di Artašat del 450 fu eletto kat'ołikos Yovsēp' Hotoc'mec'i, che non era vescovo ma semplice *erēc'* ovvero presbitero. Questa scelta si può spiegare proprio perché Yovsēp', grazie al suo grado minore, non era compromesso dal legame con la Cappadocia, e quindi era l'uomo adatto per sancire il cambiamento. Di conseguenza sembrerebbe dedursi che egli fu il primo patriarca 'autonomo' d'Armenia.

Nonostante questa importante svolta, dopo il Concilio di Artašat la situazione precipitò; come è noto ne seguì la rivolta detta dei Vartanank' finita nel sangue ad Avarayr nel 451. Le principali fonti storiografiche per questo periodo sono Ełišē e Łazar P'arpec'i, che divergono in molti particolari. Del primo, però, alcuni studiosi hanno messo in dubbio la datazione tradizionale intorno al 460/70, e quindi anche la veridicità di molte sue asserzioni. L'A. prende decisamente partito in favore di Ełišē, e con notevole acume storico e filologico difende la superiorità della sua testimonianza (attaccando soprattutto la cronologia bassa di Akinean) rispetto a quella di Łazar P'arpec'i, che scriveva circa mezzo secolo dopo gli eventi.

Dopo la sconfitta di Avarayr la Chiesa armena fu decapitata del suo patriarca. Questi eventi oscuri non furono del tutto ignoti ai Cristiani dell'impero d'Oriente, come testimoniano le Lettere 77 e 78 di Teodoreto, indirizzate a Eulalios e Eusebios, detti «vescovi della Persarmenia» [ma Eusebios è forse solo presbitero, se accettiamo la lezione del *Neapol. Vindob.* 6]. Eulalio è ovviamente Ewłał, menzionato da Ełišē (p. 28.6 Tēr Minasyan), il cui nome

è preservato anche dal Ms. 345 di San Lazzaro, nella forma corrotta ⟨*Ew*⟩*ławł* (il copista avrebbe scambiato *ew* per una congiunzione: cf. pp. 15-6). L'A. traduce e commenta le lettere di Teodoreto (pp. 28-40), ritenendo che l'altrimenti ignoto Eusebios non sia altro che lo pseudonimo (più consono al suo rango episcopale) di Gad o Giwd, il futuro kat'ołikos degli anni 461-478.

I rapporti fra Chiesa armena e Chiesa bizantina furono abbastanza stretti, in funzione antinestoriana, fino agli inizi del VI secolo, quando di fatto ebbe inizio la divisione tra Armenia minore «calcedoniana» e Persarmenia «anticalcedoniana». A. analizza le reazioni positive all'Ἑνωτικόν promulgato dall'imperatore Zenone nel 482 (come attesta, oltretutto, la concordia fra le Chiese armena, georgiana e albanica), e partendo da questi presupposti esamina sotto nuova luce le due lettere del patriarca Babgēn conservate nel *Girk' t'łt'oc'* (*Libro delle Lettere*, Tiflis 1901, pp. 41-7 e 48-51). Entrambi i documenti sono da lui considerati come autentici, anche se la seconda lettera (meno ufficiale della prima, scritta in occasione del Concilio di Duin del 506), è anacronistica nei contenuti e nello stile; A. ipotizza la perdita dell'originale durante la rivolta di Duin del 572, e la successiva riscrittura dell'attuale testo armeno sulla base della traduzione greca. Il documento è importante, in quanto testimonia l'abbandono del credo calcedoniano da parte del patriarca e la sua vicinanza alle posizioni dei monofisiti; gli scritti citati nella seconda lettera sono attribuiti dal testo tràdito a un non meglio noto «Ampełis di Cherson» e a un «Anatolio presbitero costantinopolitano». Secondo A. il nome del primo personaggio è il risultato di una confusione testuale, che avrebbe portato alla lezione *Ampełis episkopos K'erson kałak'i* da un originario *K'senias episkopos Mabuk kałaki*, sicché si tratterebbe di Filosseno (Ksenāya) di Mabbog. Entrambi gli scritti sarebbero stati tradotti nel 595, e preservati nel *Libro delle Lettere* sotto i nomi di Movsēs Xorenac'i e Yovhan Episkoposapet.

Nell'ultima parte del libro è analizzato un documento conservato nel Ms. 239 del Matenadaran, ff. 81r-82v, relativo al concilio di Duin svoltosi alla metà del VI secolo sotto il patriarca Nersēs II (548-557). Si tratta di un argomento complesso, come dimostra l'intricata discussione degli specialisti: come è noto, la Chiesa armena non aveva mai accettato realmente il concilio di Calcedonia, anche se, come si è visto, intorno al 480 la tendenza filellenica della Chiesa armena (e delle Chiese affiliate) aveva prevalso, grazie anche alla politica unitaria di Zenone. Solo il II concilio di Duin avrebbe reso ufficiale la rottura.

Dall'esame del documento, e dal suo confronto con le altre fonti, affiorano alcuni nuovi elementi in base a cui A. desume la seguente situazione: in un primo concilio, tenuto a Duin verso il 551, avrebbe prevalso l'influenza del vescovo siriaco Abdišo', e si sarebbe deciso di tradurre gli scritti di tendenza monofisita di Timoteo Ailouros [la traduzione non va quindi datata al quadriennio 480-484, come aveva ritenuto G. Tēr Mkrtǰean («Ararat» 1908, pp. 564-89), né si può accettare la datazione bassa di Akinean al VII secolo]. In un secondo concilio, successivo alla II sinodo di Costantinopoli e databile al 554 circa, si sarebbero definite meglio le questioni dottrinarie e liturgiche; ma il primo passo per la negazione del dogma calcedoniano sarebbe stato

compiuto nel concilio precedente. La confusione sarebbe stata originata dagli storici più tardi, che hanno tramandato la memoria di un unico 'II concilio di Duin'.

Questi contributi, ricchi di erudizione e di acume storico-filologico, ci ricordano come i primi secoli della letteratura armena siano ancora in buona parte da esplorare. Il P. A. rifiuta per principio le prese di posizione categoriche, che troppe volte hanno bloccato i progressi dell'armenologia portando la discussione in un vicolo cieco. Grazie alla sua profonda conoscenza dei testi, degna della migliore tradizione dei Mechitaristi, egli offre allo specialista ampi spunti critici, da apprezzare anche per la limpida forma stilistica del testo, composto in un *ašxarhabar* talora classicheggiante, e tuttavia mai involuto.

G. TRAINA

Mari Kristin ARAT, *Die Wiener Mechitaristen. Armenische Mönche in der Diaspora*, Böhlau Verlag, Wien — Köln, 1990, SS. 288.

Die junge Autorin ist den Armenisten schon bekannt durch ihre bemerkenswerten Artikel über die Spiritualität des Abtes Mechitar sowie die Tradition der Diakonissen in der armenischen Kirche. Mit dem vorliegenden Buch legt sie eine umfassende und kritische Geschichte des Wiener Zweiges des von Mechitar begründeten Ordens vor. In einem bestimmten Sinn ist es ein erster Versuch dieser Art.

Die Untersuchung entfaltet sich in drei Hauptlinien: die Geschichte der Gemeinde (die Vorgeschichte in Triest nach der Trennung von Venedig, 1773-1811, und die Geschichte in Wien, 1811-1988, Kapitel 2 und 3), die materielle Kultur ("Bau und Kunst", "Bibliothek und Museum", "Wappen", "Wirtschaftliche Existenz" — Kapitel 4, 5, 6, 8) sowie das geistliche Leben und die missionarische Tätigkeit ("Innere Organisation", "Zielsetzung" — Kapitel 7, 9). Ein erstes Kapitel, das eines der interessantesten Teile des Werkes darstellt, handelt vom "Ordensgründer Abt Mechitar", seinem Leben und seiner Spiritualität. Hinzukommt die schon erwähnte Studie der Verfasserin über Mechitars Spiritualität.

Man kann sagen, daß es dem Werk im Wesentlichen gelingt, das vorgenommene Ziel, einen umfangreichen und dokumentierten Überblick auf die rühmliche Vergangenheit und die gegenwärtigen Probleme des Wiener Mechitaristenordens zu geben, erreicht.

Da wir hier keine eingehende Analyse des Buches vornehmen können, möchten wir in besonderer Weise auf einige Punkte, die uns unter den insgesamt möglichen wichtig erscheinen, kurz aufmerksam machen.

Das Verbot der römisch-katholischen Kirche für die *communicatio in sacris* hatte keineswegs den Grund, daß "die Sakramente der Orientalen als ungültig galten" (S. 26). Das ergibt sich völlig klar aus der Geschichte und ist natürlich historisch und ekklesiologisch sehr bedeutsam. Wahrscheinlich ist die Behauptung der Verfasserin mehr einer Unaufmerksamkeit als einem Mißverständnis zuzuschreiben.

Nach einer im Wesentlichen akzeptablen Vorstellung des "ante litteram" ökumenischen Geistes Mechitars im ersten Kapitel, wäre zu erwarten, daß die Autorin etwas über die "Hassunischen" Streitigkeiten in der armenisch-katholischen Gemeinde um die Mitte des vorigen Jahrhunderts, über die entsprechende Haltung der Wiener Mechitaristen, über den klaren Unterschied dieser Haltung von der der Venezianer und die historischen Gründe dieser nicht leicht vereinbarenden Entwicklungen sagte.

Die von der Verfasserin bedenkenlos übernommene Version der Spaltung des Ordens nach Mechitars Tod, daß sie nämlich "auf die durch die vom Nachfolger Mechitars, Abt... Melkonian,... ohne Einverständnis der Mönche eingeführte Konstitution" zurückgehe, oder daß, "Melkonian... ein Gefangener seiner Untergebenen geworden" sei (S. 29), ist zumindest eine sehr diskutable Meinung. Tatsache ist, daß eine grundverschiedene ekklesiologische Haltung bei beiden Gruppen, wie schon bald nach der Trennung bis zu den Hassunischen Streitigkeiten und danach, zu sehen war. Das jüngst erschienene Werk von S. Djemdjemian über die Entstehung der *Geschichte der Armenier* von P. Mik'ayêl Č'amčean, wo viel neues über die "ideologischen" Eigenheiten der beiden Gruppen und über die menschliche und monastische Gestalt von Melkonian zu finden wäre, bleibt der Verfasserin leider unbekannt.

Die Bibliographie ist relativ reich und detailliert. Darum sei uns hier gestattet, einige Mängel anzudeuten: es fehlen, unter anderen, die folgenden Schriften der letzten Jahrzehnte, die sich untereinander nicht wiederholen: der Artikel "Mekhitar, Mekhitaristi" von G. Amaduni im *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, der Artikel "Mékhitar, Mékhitaristes" im *Dictionnaire de Spiritualité*, und das Buch *Mechitar, rinnovatore e pioniere* (Venedig, 1977), die beiden letzten vom Unterzeichneten.

Fazit: ein Buch, das, trotz der aufgezeigten und eventuell anderer struktureller und inhaltlicher Mängel, eine große Lücke in den Studien über die Mechitaristen ausfüllt und aus mehr als einem Grunde als ein Novum betrachtet werden kann.

Boghos Levon ZEKIYAN

Thomas ARTSRUNI, *History of the House of Artsrunik'*. A facsimile reproduction with an introduction by Robert W. THOMSON, Caravan Books, Delmar (N.Y.) 1991, pp. 16 + XI + 34.

Vardan Areveltsi. Chronicle. A facsimile reproduction with an introduction by Robert. W. THOMSON, Caravan Books, Delmar (N.Y.) 1991, pp. 15 + XI + 184.

Prosegue l'iniziativa della collana *Classical Armenian Texts* diretta da J. A. C. Greppin, che offre a prezzi ragionevoli le ristampe anastatiche dei classici della letteratura armena antica e medievale, nelle edizioni utilizzate anche per le *Concordanze armene* (*Haykakan hamabarbarner*) pubblicate dall'Accademia delle Scienze della Repubblica di Armenia.

Vengono ora ristampati due storici medievali, T'ovma Arcruni e Vardan Arewelc'i, rispettivamente nell'edizione di K. Patkanov [*Towmay Vardapeti Arcrunwoy Patmut'iwn Tann Arcruneac'*, S. Petersburg 1887] e dei Mechitaristi di San Lazzaro (Ł. Ališan) [*Hawak'umn patmut'ean*, Venezia 1862]. R. W. Thomson, che a entrambi i testi premette una breve nota e una sommaria bibliografia, ne aveva già curato le traduzioni inglesi corredate di un'introduzione e un breve commento [R. W. Thomson, *Thomas Artsruni, History of the House of Artsrunik'*, Detroit 1985; *Id.*, *The Historical Compilation of Vardan Arewelc'i*, «Dumbarton Oaks Papers» 43 (1989), 125-226].

T'ovma Arcruni, di cui si conosce solo la qualifica di *vardapet*, scrisse la storia della sua casata dedicandola a Gagik, figlio di Grigor Arcruni, principe di Vaspurakan e signore degli Arcruni, ucciso nell'877. La sua storia, divisa in tre libri come il *Patmut'iwn Hayoc'* di Movsēs Xorenac'i, parte dalla Creazione per concludersi (con vari tagli alla narrazione) intorno all'anno 898. Il testo reca alcune aggiunte, di cui l'ultima è un colophon databile poco dopo il 1326.

Il dotto Vardan Arewelc'i («l'Orientale») nacque intorno al 1200, fu *vardapet* e insegnò prima nell'Armenia nordorientale, poi in Cilicia dal 1247 al 1251, e nuovamente in varie sedi dell'Armenia fino alla sua morte a Xor Virap, avvenuta nel 1271. Tra le sue varie opere scrisse questa breve *Composizione di storia*, nota anche come *Storia universale*, che seleziona e «compone» i fatti più salienti della storia armena attingendo agli storici più importanto. Vardan, con il suo stile serrato, rivela una grande capacità di sintesi; Thomson (p. 12) ne valorizza il significato storico e soprattutto culturale, in quanto «the actual choice of material shows what a Medieval Armenian scholar thought were the main points of Armenian history».

Il facsimile è ben curato e leggibile, e rende bene la stampa dei testi originali. Non si può che apprezzare e incoraggiare l'opera degli armenologi statunitensi, che mettono a disposizione di biblioteche e privati libri in precedenza introvabili o inaccessibili.

G. Traina

Paolo Cuneo, *Architettura Armena dal quarto al diciannovesimo secolo*, con testi e contributi di Tommaso Breccia Fratadocchi, Murad Hasrat'yan, Maria Adelaide Lala Comneno, Armen Zarian. Tomo I: testi introduttivi e schede degli edifici; tomo II: tavole sinottiche ed apparati di consultazione. Roma 1988, pp. 926, foto bianco/nero, disegni, planimetrie ed una carta geografica.

Dopo numerosi anni di ricerca — i lavori «sul campo» iniziarono nel 1966 P. Cuneo, coadiuvato da un gruppo di studiosi, ha concluso questa monumentale opera sull'architettura armena, abbracciando lo sviluppo storico e tipologico dell'edilizia religiosa dal IV al XIX secolo. È vero che vari di questi monumenti sono apparsi in pubblicaziani più o meno accessibili, ma molti altri sono rimasti sconosciuti ai più. L'interesse di questo lavoro consi-

ste primariamente in un «rilevamento e censimento» dei monumenti, e nell'inserirne i procedimenti costruttivi (strutturali), estetici e storici nel contesto d'una architettura sempre coerente, pur con limitate variazioni, ai principi della propria identità. La zona geografica presa in considerazione si espande dalla Turchia orientale all'Iran nordoccidentale, dall'Armenia all'Azerbaigian (I, 12-13); è, dunque, il vasto ed instabile territorio dell'Armenia storica che qui viene analizzato. I dati architettonici di questa geografia sono affrontati e letti in modo totalmente nuovo rispetto al passato. Terminata l'era della lettura culturale dell'architettura armena dovuta sostanzialmente ai pro e contra Strzygowski. P. C., pur facendo suoi i requisiti metodologici classici (dipendenza o meno dell'architettura armena da altre architetture e culture), «si interroga invece su quanto ci sia di elaborazione autonoma, anche in rapporto al secolare isolamento politico-culturale e religioso, e quindi ideologico e psicologico, del popolo dell'altopiano» (I, 17). Questa nuova metodologia trova conferma negli eventi storici. Infatti la fine del VI secolo ed il VII, anni difficili per i bizantini, almeno per quanto riguarda lo sviluppo costruttivo (e prescindo dalle tipologie planimetriche), formano nel contempo il culmine classico nello sviluppo dell'architettura armena (interrogativo posto a suo tempo da C. MANGO nella sua *Architettura Bizantina*, Milano 1978, 97-105). Questa metodologia, dunque, presa nella globalità delle sue interrogazioni interdisciplinari (l'architettura coi suoi dati costruttivi, l'urbanistica, l'economia, la politica e la religione) risulta efficiente e storicamente attendibile. Questa attendibilità la riscontriamo nei tre saggi introduttivi (I, 23-86) che puntualizzano i dati architettonici (che troveremo nelle 461 schede) in un insieme globale e comprensibile. Il primo saggio è di P. C.: «Profilo storico dell'architettura armena» (I, 23-57). Essenziale, incisivo e chiaro è il pregio di questo profilo che, sia pure voluto come introduzione a questo tema, resta ricchissimo ed utile per la conoscenza dei monumenti, per l'evoluzione storica della nazione armena, per la penetrazione critica di una tipologia, d'una variante strutturale, della planimetria di un più ampio complesso. Diviso in tre parti, il saggio presenta il periodo formativo (IV-VII sec.), il periodo maturo (IX-XIV sec.), il periodo tardo (XV-XIX sec.). Dalla forma più semplice fino a quelle più complicate, si è lavorato nel primo periodo all'esplicazione delle «possibilità espressive connesse con l'uso di strutture murarie in pietra». Viene da pensare, ma non è questa la sede per un'analisi, al fatto, sottolineato da P. C., che l'epoca classica cade in un «momento di risveglio in seno alla società armena, corrispondente tra l'altro all'unificazione del paese sul piano religioso (resa possibile dai concili di Dvin del 525 e del 552 che sancivano la separazione dottrinale e l'indipendenza culturale dalla chiesa bizantina), iniziò verso la metà del VI secolo con la nuova piena affermazione da una parte dell'autorità del Katolikosato, dall'altra del potere reale, affiancato (ma spesso anzi osteggiato) dalle grandi famiglie feudali...» (I, 27). È estremamente stimolante vedere come il distacco religioso da Bisanzio — con un'assunzione autonoma di identità religiosa da parte armena abbia influito sull'interpretazione ideologica del potere (religioso e politico) tale da condurre ad affetti (= attività d'edilizia religiosa) diametralmente opposti a quelli di Bisanzio. Ancora all'interno del VI-VII secolo abbiamo la rilevante comparsa della cupola. La tecnica edilizia armena in questo campo raggiunse

certamente vertici sommi, e le varianti a livello planimetrico risultano tante quante la robusta creatività degli architetti armeni riuscì a crearne. Anche su questo argomento sarebbe interessante considerare le varie motivazioni sulle differenze strutturali e costruttive tra armeni e bizantini (si noti che il concio è il materiale prediletto dagli architetti armeni e da quelli siriani che, stranamente, in vari casi sono ricorsi a conci più piccoli e/o pietre nel IX-X sec. — mentre Costantinopoli ed il centro-occidentale dell'Asia Minore usavano il mattone o la pietra tagliata). Le ardite soluzioni armene per la cupola sono risolte «con una geniale interposizione, tra la calotta della cupola (sempre emisferica) e il muro d'ambito: il tamburo, struttura che assolve pienamente con la sua forma al compito di assorbire le componenti orizzontali delle spinte della volta stessa» (T. BRECCIA FRATADOCCHI, CCRB 20, 1973, pag. 184). Francamente non saprei quanto di simbolico e significante vi sia nell'alzata considerevole del tamburo armeno; di certo, il lavoro strutturale del tamburo è importante, al punto che solo più tardi i bizantini sono ricorsi sistematicamente a questa soluzione, sia pure nel loro peculiare linguaggio (V. RUGGIERI, *Byzantine Religious Architecture, OCA* 237, Rome 1991, 151-152). Con la ripresa economica e sociale, dalla fine del IX sec., il periodo maturo riprende motivi del periodo formativo e li sviluppa portandoli a perfezione. Appare predominante il xač'k'ar (croce di pietra), che avrà una diffusione ed un ruolo importante nell'arch. armena, e la zelante attività dei cantieri monastici. I monasteri hanno funzione aggregante e socialmente arricchente nel loro territorio. Meno studiato fino ad oggi restava il periodo tardo (XV-XIX sec.). Gli esperimenti e soluzioni che P. C. espone, sia nell'area occidentale turca, come in quella orientale persiana, sono letti sempre nel complesso evolversi delle situazioni politiche. È del XVII sec., così sembra, l'apparizione della chiesa (a sala) gavit' monumento sviluppatosi nel Vaspurakan, regione altamente attiva durante il periodo più maturo. Il secondo saggio è opera di M. HASRAT'YAN, «Gli Architetti Armeni» (I, 59-71), ove il termine 'architetto' (pag. 59) è analizzato filologicamente e storicamente (il lettore può completare questo soggetto con la trattazione di G. DOWNEY in *Byz.* 18, 1946-1948, 99-118 per i bizantini, e di H. C. BUTLER, *Early Churches in Syria,* Princeton 1929, 254-7 per i siriani). Il termine per eccellenza altomedioevale è šinol, e molti architetti sono così chiamati nelle fonti armene. Questo breve saggio non solo elenca un buon numero di architetti, ma ne indica le opere, la tecnica, l'ambiente e il materiale in cui e con cui esercitavano la loro arte. Probabilmente un'ermeneutica di più testi può dare la chiave per comprendere il šinol altomedioevale applicato a Gregorio Illuminatore, Narses III, Komitas ed altri. Vorrei pensare ad una valenza causativa del verbo «costruire», come far costruire (un «fecit» epigrafico), e vedere, per date così alte, un aiuto interpretativo veniente dall'epistola 25 del Nisseno (τὸ ὀκτάγωνον σχῆμα), oppure lo σκάριφος τῆς ἁγίας ἐκκλησίας mandato da Eudossia ed attuato da Porfirio col tramite dell'architetto antiocheno Rufino (*Vita S. Porphyrii,* ed. H. GREGOIRE M. A. KUGENER, 76, 29 e 78, 1-6).

L'ultimo saggio, opera di A. ZARIAN, «Lineamenti di storia urbanistica dell'Armenia» (I, 73-86) presenta i dati urbanistici importanti (dalla geologia alla rete viaria) per leggere rettamente i monumenti. Capitali sono le note sul rapporto potere-architetti, sulle differenti funzioni delle città libere e regie; è

accennato il ruolo amministrativo ed agricolo che i centri religiosi esercitano su vasti possedimenti e villaggi; sono molto bene spiegati i modelli di coordinamento dei centri urbani, da quello cosiddetto a triangolo, a quello medioevale concentrico, per arrivare a quello lineare. La montagna è infatti l'area tradizionale dell'urbanistica armena; dato questo confermato anche per la Cilicia Armena che ha avuto recentemente una buona trattazione da parte di R. W. EDWARDS, *The Fortifications of Armenian Cilicia. D.O.S.* XXIII, Washington 1987; cf. pag. 56, nota 47). Anche se il riferimento a Bisanzio (gli stratioti e relativa casa-torre) sembra insufficientemente fondato (Zarian si appoggia su HAUSSIG, *Kulturgeschichte von Byzanz*), non credo sia da supporre una popolazione fra 150.000 e 300.000 abitanti ad Arcn (I, 78 e nota 44) appoggiandosi sul solo testo di Cedreno II, 577,7 e 578,9. Cedreno non conosceva Artze («τὸ λεγόμενον» 577,7), e l'indica come κωμόπολις, un oppidum pago simile, quod muris caret, Graecis emporion: DU CANGE, *Glossarium ad Script. Med. et Inf. Graecit.*, s.v.; STEPHANUS, *Thesaurus* IV, 2195. Arcn non era molto fortificata, come lascia intendere Cedreno 577, 1011 (= ἀτείχιστον Zonaras III, 638,13). Era, comunque, un grande emporio «internazionale» μυρίανδρος (Cedreno), ἀριθμὸν ὑπερβαίνουσα (Zonaras III, 638, 11-12). Nell'eccidio che seguì l'incendio, Cedreno afferma che λέγεται ἀπολέσθαι περὶ τὰς ρν' χιλιάδας ἀνδρῶν (a parte donne e bambini: II, 358, 8-9). Il «si dice» fa dubitare lo stesso Cedreno sulla fonte da cui attinge, tanto che il suo μυρίανδρος è palesemente generico.

La seconda parte di questo poderoso volume — ottima la veste tipografica, arricchita di buone foto, disegni antichi — è occupata dalle 461 schede relative agli edifici. P. C. ha scritto le schede 1-250 (relative quasi tutte all'Armenia, eccetto le 24 dell'Azerbaigian); M. A. LALA COMNENO da 251 a 461 (Azerbaigian, Rep. Islamica d'Iran, Turchia). La scheda riguarda un solo edificio religioso; quando si ha un complesso architettonico, di cui è possibile offrire una planimetria completa, la scheda lo contempla. Queste schede costituiscono degli ottimi strumenti di lavoro, completi nella loro essenzialità e capaci, al tempo stesso, d'incanalare ulteriori ricerche. Ciascuna scheda, infatti, comprende: a) un titolo, includente: 1) il numero relativo alle tavole e alla carta a fine volume II; 2) nome della città, dell'edificio, dedicazione, date relative alle fasi costruttive; 3) regione o provincia d'appartenenza; b) testo descrittivo con notizie storiche sul sito, edificio, patronato e costruttori; c) bibliografia sintetica, ma essenziale, di riferimento; d) grafici (planimetria generale, piante particolari); e) documentazione fotografica, recente e buona, accompagnata, quando è possibile, da foto d'epoca, incisioni, disegni antichi.

Il secondo volume è prettamente tecnico, e presenta inizialmente (pp. 709-749) sinottici tipologici delle piante, ove il lettore, aiutato dal numero della scheda posto accanto alla pianta, ha subito l'idea della ricorrenza tipologica e della variazione rispetto a tipologie analoghe. Ottima, pure, la sinossi delle «aggregazioni e recinti», ove un solo colpo d'occhio abbraccia il complesso sviluppo di tutto l'insediamento religioso. Eccellente è la sinossi iconografica (pp. 751-832). Le foto, oltre 800, non sono ordinate secondo gli edifici, ma secondo determinate tematiche, rispondenti a precisi interessi e soluzioni architettoniche: volumi esterni, spazi interni, elementi architettonici,

decorazione, scultura, tecnica costruttiva. L'importanza di queste sinossi sta soprattutto nella loro capacità di sollecitare interrogativi: il lettore può essere sospinto ad esaminare altre schede per rispondere ad insorgenti nuovi quesiti nati dallo spiegarsi d'una nota costruttiva, strutturale, iconografica. A cura di M. A. LALA COMNENO è la cronologia comparata dal I al XIX sec. (pp. 833-871). Il succedersi delle date e degli eventi principali relativi all'impero romano d'occidente ed oriente, dell'Armenia e del mondo iranico aiuta sensibilmente il lettore a rileggere fatti relativi all'architettura armena. Pure di LALA COMNENO è l'esauriente bibliografia (oltre 1500 titoli) che copre la materia trattata (pp. 873-908; una lieve imperfezione di stampa a p. 873 è dovuta ad uno sfasamento di linea fra abbreviazione e titolo). Segue, infine, la traduzione italiana dei nomi delle chiese e dei monasteri (p. 909); il rinvio a nomi geografici (910-911); un glossario di termini tecnici; un indice alfabetico dei capoluoghi di regione o di provincia, ed infine l'indice generale dei siti e dei monumenti (912-923). Utilissima è la carta geografica che abbraccia tutto il territorio esaminato, dove al nome si affianca il titolo ed il numero della scheda.

È un opera cui d'ora in poi si deve far riferimento nell'investigare con giusta metodologia la peculiare e ricchissima produzione architettonica armena.

V. RUGGIERI

Pascual C. OHANIAN, *La cuestión armenia y las relaciones internacionales*, tomo 3, 1914-1918, Ediciones Akian, Buenos Aires 1989, pp. 671.

I primi due tomi di questa vasta opera erano apparsi rispettivamente nel 1975 e nel 1982. Ohanian è inoltre autore di una raccolta di documenti dal titolo *Turquia, estado genocida. 1915-1923*, il cui primo tomo, apparso nel 1986, fu recensito da V. Poggi (OCP, 53, 1987, pp. 211-212).

La cuestion armenia si basa fondamentalmente sulla documentazione intorno alla «questione armena» già nota da pubblicazioni di documenti d'archivio e da studi precedenti. L'intento principale dell'autore pare essere quello di presentare la questione armena ad un pubblico ispanofono, per il quale il materiale a disposizione nella propria lingua sulla storia e sulla cultura armene è piuttosto scarso rispetto a quello nelle altre grandi lingue europee.

Il presente volume riguarda gli anni più tragici non solo della traiettoria seguita dalla questione armena, nella sua fase moderna, cioè a partire dal Congresso di Berlino, ma dell'intera storia armena: gli anni, appunto, in cui si consuma il fatale genocidio del popolo armeno e il suo totale sradicamento dal natio territorio est-anatolico, praticamente l'Armenia dell'impero ottomano, detta pure «Armenia turca».

Il volume è composto da un «Prologo del autor» e da nove capitoli rappresentati in sunto dallo stesso autore nel prologo. Segue la bibliografia relativa ai primi due tomi (senza un repertorio bibliografico) e al presente tomo, con due sezioni distinte rispettivamente per l'armeno e per le altre. Non vi è pretesa di completezza, tenuto anche conto della vastissima produ-

zione in merito. È comunque una buona bibliografia orientativa salvo che per gli articoli, presi in considerazione nella sezione armena, ma quasi ignorati per le altre lingue. Mancano pure riferimenti ad alcuni lavori ormai «classici», come quella di L. NALBANDIAN, *The Armenian Revolutionary Movement*, Univ. of Calif. Press 1963.

L'opera che, oltre agli aspetti strettamente politici, si sofferma anche sugli aspetti culturali, sociali, antropologici della questione armena, richiederebbe un'ampia discussione. Il suo discorso oscilla tra il rigore della documentazione e uno stile che a volte induge forse un po' troppo a riflessioni di carattere umanitario, pur spiegabile con la finalità dell'opera di far conoscere una storia dimenticata, se non addirittura travisata.

Ci sembra che in genere rimangano alquanto in penombra le responsabilità occidentali: quella diretta della Germania imperiale, connivente, e quella indiretta degli Alleati, che non hanno mancato di soffiare sul fuoco senza mai prendere abbastanza seriamente a cuore la situazione. Vi è un paragrafo, è vero, intitolato «La actitud de las Potencias frente al Genocidio Armenio fue de una mera condenacion verbal», il quale però richiederebbe ulteriore approfondimento, date anche le proporzioni del volume.

Nella parte centrale del libro, riguardante proprio le deportazioni e le stragi, il peso dato alla priorità cronologica dell'inizio delle deportazioni rispetto alla «autodefensa de Van» ci pare in qualche modo unilaterale in quanto neppure l'ipotesi contraria potrebbe prestare una spiegazione storica al progetto di deportazione e sterminio di un intero popolo su una distesa enorme quale da Van all'Egeo, circa 750.000 chilometri quadrati.

L'autore parla indistintamente di Turchia e di Impero ottomano. A nostro parere, una distinzione concettuale e storica s'imporrebbe. Sarebbe pure auspicabile che, un esperto di diritto, quale è l'autore, dedicasse ex professo una trattazione alla continuità della responsabilità morale tra governi che si succedono, nonché alle condizioni, alle conseguenze e ai limiti di tale responsabilità.

Nel prologo l'autore parla di «chauvinismo e xenofobia» della Turchia che «se manifestò en la persecución antiarmenia y, además, contra griegos, arabes, kurdos y judios». Sarebbe meglio non fare d'ogni erba un fascio. I casi ricordati, che non fanno parte dell'oggetto del volume, si differenziano parecchio tra loro. Nel caso, per esempio dei greci, ci fu di mezzo anche una guerra «regolare», e lunga (di due anni), iniziata peraltro dai greci, la quale se fosse stata vinta da questi ultimi, certamente avrebbe reso diversa la carta dell'Anatolia e, in parte, del resto del Medio Oriente. Tuttavia, pochissimi paesi, nel corso del ventesimo secolo, hanno saputo e potuto trarre da una vittoria militare conseguenze così favorevoli per sè e così sfavorevoli per lo sconfitto come ha fatto la Turchia kemalista.

Nonostante queste ed altre osservazioni che si potrebbero fare, l'opera del Dr. Ohanian è veramente meritevole in quanto reca un contributo, sostanzialmente valido, a togliere il velo del silenzio e dell'oblio da una tragedia che non manca di suscitare nei superstiti complessi d'insofferenza e che non cessa d'ispirare, anche oggi, metodologie politiche.

Boghos Levon ZEKIYAN

SEBĒOS, *Storia*, Traduzione dall'armeno, introduzione e note di Claudio GUGEROTTI, (Eurasiatica, 4). Casa editrice Mazziana, Verona 1990, pp. 154.

Risaliva al 1846 l'ultima versione in lingua italiana di un classico armeno: la traduzione di Ełišē di Giuseppe Cappelletti [*Eliseo storico armeno del quinto secolo*, Venezia]. Lo stesso Cappelletti si era già cimentato nel 1841 con Movsēs Xorenac'i [*Mosé Corenese storico armeno del quinto secolo*, Venezia]; contemporaneamente i Mechitaristi veneziani traducevano Xorenac'i e Agat'angełos [Venezia 1841 e 1843], con la consulenza stilistica di Niccolò Tommaseo.

Tuttavia, dopo questa breve stagione, per lungo tempo non si tradussero più in italiano i testi più antichi della letteratura armena. Questo accresce il merito di Claudio Gugerotti, che quasi centocinquant'anni dopo riprende le fila di una tradizione interrotta e offre una bella versione di Sebēos, che oltretutto è la prima integrale in una lingua europea (la traduzione francese di Frédéric Macler [*Histoire d'Héraclius par l'évêque Sebèos*, Paris 1904] escludeva i primi quattro capitoli).

Il testo, che è quello dell'edizione critica di G. V. Abgaryan [*Patmut'iwn Sebēosi*, Erewan 1979], si compone di due parti: a) I capitoli I-VII che attingono alla cosiddetta *Storia primordiale*, a fonti cronografiche e a storici armeni del V-VI secolo; b) Il «Libro cronologico», ossia la *Storia* di Sebēos vera e propria, che va da Maurizio fino alla conquista araba dell'Armenia. Sebēos (forse un vescovo armeno) visse questi avvenimenti in prima persona; mentre scriveva erano ancora vivi «Mawias» e «Kostandin», ovvero il grande Mu'āwiya ibn Abī Ṣufyān, fondatore della dinastia omayyade (661-680), e l'imperatore bizantino Costantino IV (668-685).

L'opera di Sebēos fu scritta in un momento cruciale per l'Armenia e per l'intera Cristianità. Il suo valore non è solo documentario, ma anche letterario e storiografico. Infatti Sebēos riuscì a integrare la storia del popolo armeno nel nuovo quadro degli interessi politico-religiosi di bizantini, persiani e arabi. La visione di Sebēos è retta da una visione provvidenziale e «sapienziale» che riprende temi cari all'apocalittica cristiana ma al tempo stesso non perde di vista il filo evenemenziale. La sua opera si colloca quindi in un filone iniziato dal *Patmut'iwn Hayoc'* di Movsēs Xorenac'i, e sviluppatosi pienamente con le storie universali del X secolo.

Questo saggio magistrale di storiografia armena offre al lettore pagine di immediata bellezza, che difficilmente potremmo trovare nella storiografia bizantina contemporanea. Si può citare ad esempio l'esibizione di Smbat nell'ippodromo di Costantinopoli (XVIII, 71-72), oppure i capitoli sull'«apocalisse ismaelita», in cui vi è oltretutto un'importante descrizione dell'esercito e della flotta araba. Il suo stile, influenzato dai *topoi* della letteratura armena contemporanea, conosce momenti lirici elevati, e si distingue per l'interesse ai dettagli puntuali, che diventano importanti nell'ambito del suo discorso.

Nell'*Introduzione*, Gugerotti riassume per sommi capi lo *status quaestionis* sull'opera e sulla paternità dell'autore, e ne descrive brevemente «alcuni nuclei tematici»: le epopee d'eroi, Gerusalemme e la Croce, la cristologia armena, la nascita e i primi successi dell'Islam, l'ostilità verso gli ebrei. Quel-

la di Sebēos è una lettura in chiave teologica della Storia, che inserisce gli avvenimenti in una visione provvidenziale che vede Dio partecipe dell'opera umana.

È auspicabile che l'operazione di Gugerotti non sia sporadica, ma che presto si possano avere altre versioni italiane di classici armeni; allo stato attuale una simile operazione è stata intrapresa solo negli Stati Uniti, con una serie di traduzioni in inglese accompagnate da commenti a volte anche pregevoli [come quello dello Pseudo-Fausto: N. G. Garsoïan, *The Epic Histories Attributed to P'awstos Buzand*, Cambridge (Ma.) 1989].

La traduzione, di ottima qualità, a volte può sembrare libera; questo era però inevitabile, poiché le ambiguità e i sottintesi della sintassi armena rendono pressoché impossibile una versione letterale. Gugerotti non è uno storico e quindi le sue note sono ridotte al minimo; tuttavia sarebbe stato opportuno segnalare almeno la forma «corrente» dei nomi propri e geografici, che essendo armenizzati spesso non si identificano facilmente; sarebbe stata utile anche una tavola cronologica.

Per i segni diacritici della traslitterazione sono stati utilizzati apostrofi, ottenendo così *p'*, *t'*, *c'* invece dei consueti *p'*, *c'*, *t'* ecc. Poiché l'Autore (p. 6) afferma di osservare il sistema della *Revue des études arméniennes*, sembrerebbe trattarsi di una disattenzione; essa è però spiacevole, soprattutto perché può indurre in errore i non specialisti, già disorientati dalla varietà spesso gratuita dei sistemi osservati dagli armenologi occidentali.

V. Ruggieri S.J. - G. Traina

Biblica

Barbara Aland, Andreas Juckel, *Das Neue Testament in syrischer Überlieferung.* II. *Die Paulinischen Briefe.* Teil 1: *Römer- und 1.Korintherbrief*, herausgegeben und untersucht von Barbara Aland, Andreas Juckel (= Arbeiten zur Neutestamentlichen Textsforschung, hrsg. vom Institut für Neutestamentliche Textforschung der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster/Westfalen 14), Berlin u. New York, Walter de Gruyter, 1991, p. X + 644.

Cet ouvrage se présente comme la suite de celui paru en 1986 qui portait sur la tradition syriaque — Peshitta et Harcléenne — des 3 grandes épîtres catholiques (Jacques, Ia Petri et Ia Johannis). Une brève recension en a été donnée in OCP 53 (1987) 248-9. Ce second volume est consacré à deux épîtres pauliniennes, Romains et 1ère aux Corinthiens.

Bien que la méthode de présentation des citations et des traductions rencontrées chez les auteurs syriaques soit la même que dans le premier volume, les éditeurs ont pris soin dans celui-ci de noter des citations de textes pauliniens antérieurs à la Peshitta. Ce qui est d'un grand intérêt pour les recherches sur la préhistoire de cette version.

Deux autres points méritent d'être signalés: Alors que dans le 1er volu-

me, les éditeurs ont utilisé comme texte de la Peshitta, celui édité par la *British and Foreign Bible Society*, ici ils ont adopté celui de l'Add. 14.470 (V^{e}/VIe s.) de la British Library, à cause de sa qualité et de son ancienneté.

Le deuxième point concerne l'Harcléenne. La découverte d'un manuscrit jusque-là inconnu dans le couvent Saint-Marc de Jérusalem, va permettre de faire un grand pas en avant dans l'étude de cette version.

Ainsi peu à peu progresse une recherche qui, espérons-le, se poursuivra avec le même succès jusqu'à son terme.

R. LAVENANT S.J.

Das Neue Testament auf Papyrus. II. Die Paulinischen Briefe. Teil 1: Röm., 1 Kor., 2 Kor. Bearbeitet von K. JUNACK, E. GÜTING, U. NIMTZ, K. WITTE, mit einer Einführung von B. ALAND, (= Arbeiten zur Neutestamentlichen Textforschung, 12), W. de Gruyter, Berlin/New York 1989, pp. LVI + 418.

Se trata de un nuevo volumen presentado con la seriedad científica que caracteriza las publicaciones del «Institut für Neutestamentliche Textforschung» de la Universidad de Münster. Es el segundo tomo de la colección «Das Neue Testament auf Papyrus».

En la introducción, preparada por B. Aland, se exponen las características de la presente edición. Son doce (considerando una unidad los 11 y 14) los papiros que se incluyen y que, en la lista de los neotestamentarios, tienen los siguientes números: 10, 11 + 14, 15, 26, 27, 31, 34, 40, 46, 61, 68, 94.

El libro se divide en dos partes fundamentales. La primera contiene las descripciones de los papiros. La segunda, el texto paulino.

En la primera se observa la siguiente metodología, al tratar de cada papiro en particular: número del mismo, lugar de conservación, contenido textual, estado actual del papiro, ortografía, correcciones, *nomina sacra*, descripción paleográfica, datación, índole textual, lugar de proveniencia, ediciones y literatura.

La segunda, la del texto paulino, está dispuesta de este modo: En cuerpo tipográfico más grande, se reproduce el texto de Nestle-Aland^{26}, debajo se transcribe el del papiro (o papiros) que contienen el mismo texto paulino. Hay, después, un primer aparato en el que se describen las particularidades del papiro o se discuten interpretaciones de las respectivas *ed. pr.* Sigue un segundo aparato que es específicamente de crítica textual. En él se ofrece una completa colación de las variantes para que se pueda apreciar la condición textual de los diversos papiros.

Baste lo dicho para realzar la categoría científica de la obra que reseñamos. Prescindiendo de otras minucias que se podrían proponer, me detengo solamente en la discusión de un punto paleográfico del P^{94}. Se trata del P Cairo inv. 10730. La discusión está en Ro 6,12: Μὴ οὖν βασιλευέτω ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θνητῷ ὑμων σώματι. Esta es la lectura correcta del texto. Ahora

bien, en la *ed. pr.*, J. Bingen transcribe de esta forma lo que en el papiro corresponde (prescindo del punto infralineal en la σ de σώματι): μη ουν βασιλευετω τη αμαρτια εν τ[ω θνητω] υμων σωματι. Y Bingen lo comenta así: «τῇ ἁμαρτίᾳ du papyrus (au lieu de ἡ αμαρτία du texte) est une bévue amenée par l'emploi répété du mot au datif dans les lignes qui précèdent». Ahora bien, en el correspondiente aparato de la obra que recensionamos, se dice: «*ed. pr.* τη (*sic*) αμαρτια, nicht nötig, da ετ von βασιλευετω wohl sehr breitgezogen». Evidentemente la visión directa del papiro podría decidir sobre el acierto de esta anotación. Pero, de todos modos, la atenta observación del facsímil de la *ed. pr.* permite tal vez, tomar alguna decisión. En la *ed. pr.* no se pone ningún punto debajo de la ε² de βασιλευετω, el cual se añade en la ed. de Münster. En el facsímil de la *ed. pr.* la ε², aunque incompleta, se distingue perfectamente. Ahora bien, como acertadamente dice Aland en la introducción (p. XIV), los puntos infralineales se ponen, «wenn eindeutige Unsicherheiten bestehen». Esto supuesto, no es seguro que la ε² sea más ancha; al contrario, la observación del papiro le da un contorno normal. Por consiguiente, no se diría que ετ haya sido escrito con trazos anchurosos. Por otra parte, la ω es de lectura bastante segura; υ detrás de esta letra, la τ se diría de lectura casi cierta. Todo esto aboga por la interpretación de Bingen.

José O'Callaghan

Vincent van Vossel, *Marc en araméen* I. Approches linguistiques et exégétiques, Baghdad 1990, p. 285.
Id., *St Mark's Gospel in Soureth Dialect of Zakko*, Baghdad 1991, pp. 335.

Le premier volume contient une série de conférences en arabe données en 1981, comme préliminaire au second volume consacré à la publication et l'explication de l'évangile de Marc en dialecte soureth de Zakko. Etant donné mon ignorance de ce dialecte, je me contenterai d'un bref aperçu sur la première de ces deux publications.

Disons-le tout de suite: cet ouvrage, de l'aveu de l'auteur lui-même, n'apporte rien de nouveau, qu'il s'agisse des problèmes de la formation des évangiles ou en général de ceux qu'ont à affronter les exégètes du NT. Le propos de l'auteur est simplement de montrer que sous le texte grec de Marc il est possible de retrouver non avec une certitude absolue mais avec beaucoup de vraisemblance, les mots et expressions araméennes employées par Jésus pour annoncer et expliquer son message.

Après des préliminaires linguistiques sur l'histoire et l'évolution de l'araméen ancien et moderne et le chapitre Ier sur les versions syriaques de la Bible, le chapitre 2 aborde la question de la langue originelle des évangiles. Prenant l'exemple du Pater, il se range à la conclusion de P. Grelot [RB 91 (1984) 531-56] pour qui la langue utilisée par Jésus dans la formulation de «sa» prière était non pas l'hébreu comme pour la prière synagogale mais l'araméen.

Le reste de l'ouvrage traite des questions classiques que comporte tout cours d'introduction aux études bibliques: témoignages anciens sur l'évangile de Marc, son rapport avec les autres évangiles, les manuscrits, les versions syriaques, l'exégèse des Pères syriaques etc...

Le principal mérite de l'auteur — et il n'est pas mince, s'agissant d'un occidental — est d'avoir su exprimer tout cela en un arabe clair et lisible. En somme un bel effort d'inculturation pour aider les chrétiens irakiens à approfondir la connaissance de leurs antiques racines culturelles et religieuses.

R. LAVENANT S.J.

Byzantinica

ATHANASIOS ANGELOU, *Manuel Palaiologos, Dialogue with the Empress-Mother on Marriage.* Introduction, Text and Translation, Wien 1991 (= Byzantina Vindobonensia, XIX), pp. 135 + 2 tavole.

A breve distanza di tempo dall'ediz. critica del Περὶ γάμου di Manuele Paleologo curata da Claudio Bevegni (Manuelis Palaeologi Dialogum De Matrimonio Περὶ γάμου primum edidit C. Bevegni, Catania 1989), viene qui edito lo stesso testo, a cura di Athanasios Angelou.

Nelle pagine introduttive, Angelou affronta un esame codicologico-paleografico dei codd. *Paris. gr.* 3041 (P) e *Vindobon. Philol. gr.* 98 (V), contenenti, rispettivamente, la stesura 'breve' e quella 'più estesa' (e definitiva) del *De matrimonio* (pp. 13-20); colloca cronologicamente la composizione della redazione 'breve' nel lasso di tempo intercorso tra il dic. 1392 e 1396/97, e quella più estesa tra il 1417 e 1425 (pp. 21-22); esamina la punteggiatura (pp. 23-30), la prosa ritmica (pp. 31-38) ed il contenuto storico dello scritto (pp. 39-44) e, infine, formula alcune considerazioni intorno al suo autore (pp. 45-48) ed al contenuto concettuale del *Dialogo* (pp. 49-58).

Segue l'ediz. critica del Περὶ γάμου con a fronte la traduzione in inglese (pp. 59-117). Un *Index verborum* (pp. 119-135) e le riproduzioni fotografiche di *Paris. gr.* 3041, f. 91^v e *Vindobon. Philol. gr.* 98, f. 112^r completano il volume.

Anche se, come viene espressamente ammesso in questo stesso libro (cf. p. 7), non vi sono differenze sostanziali tra il testo di questa edizione e quello dell'ediz. Bevegni, tuttavia la coscienziosità e competenza con cui lavorarono entrambi gli autori rendono le loro edizioni utili e complementari. Mi permetto solo di formulare anche qui una mia considerazione, già espressa nei confronti dell'ediz. Bevegni (cf. *Boll. della Badia Gr. di Grottaferr.*, 44 [1990]): poiché il *Paris. gr.* 3041, ff. 89-104 contiene il testo 'breve' (nonché 'giovanile') del *De matrimonio*, che, ad una certa distanza di tempo (una ventina d'anni per entrambi gli editori), lo stesso Manuele Paleologo utilizzò a mo' di minuta per rielaborarlo radicalmente, apportandovi nello spazio interlineare e nei margini numerose e, talvolta, sostanziali modifiche, questo cod. si deve nel contempo considerare come *codex unicus* della versione 'bre-

ve' del Περὶ γάμου e come originale della versione più estesa (da cui appunto V discende). Stando così le cose, piuttosto che confondere le due redazioni, significative, ciascuna di esse, di due momenti storici fra sé diversi e distanti, e aventi caratteristiche concettuali e stilistiche proprie, sarebbe stato forse più opportuno procedere a edizioni separate delle medesime (nel quale caso la redazione più estesa, in quanto [più vicina alla] 'definitiva', si doveva anteporre alla 'breve'), o, tutt'al più sistemare le due redazioni in colonne parallele, giusto per evidenziarne più chiaramente le differenze. Così facendo, si sarebbe contribuito positivamente alla storia propriamente detta di questo testo (si consideri che il lasso di tempo di vent'anni, intercorso tra la prima e la seconda redazione presuppone una certa maturazione da parte dell'autore) ed alla conoscenza della formazione e divulgazione dei libri manoscritti nel mondo bizantino, al cui proposito le nostre conoscenze risultano a tutt'oggi piuttosto limitate.

A. FYRIGOS

Anton Von EUW - Peter SCHREINER (Hg.), *Kaiserin Theophanu. Begegnung des Ostens und Westens um die Wende des ersten Jahrtausends. — Gedenkschrift des Kölner Schnütgen-Museums zum 1000. Todesjahr der Kaiserin*, Schnütgen-Museum, Köln 1991, 2 voll., pp. 422 + 436, con molte illustrazioni e tavole f.t.

A Bisanzio si ebbero varie imperatrici d'origine occidentale o «latina». Basti ricordare Maria di Antiochia, sposa di Manuele I Comneno († 1180) e madre di Alessio II († 1183); Anna (Agnese) di Francia, sposa di Andronico II Comneno († 1185), e Anna di Savoia, sposa di Andronico III Paleologo († 1341) e madre di Giovanni V († 1391). È notorio che, in compenso, sul trono del Sacro Romano Impero d'Occidente era salita già nel secolo X un'imperatrice di origine bizantina: Teofano, che nel linguaggio storiografico tedesco suol chiamarsi Theophanu.

Essa nacque nel 950, probabilmente a Costantinopoli. Si è sostenuto che fosse figlia di Romano II e nipote di Giovanni I Zimisce. Comunque sia, Teofano, essendo stata concessa in sposa a Ottone II, venne a Roma, dove si unì a lui in matrimonio e fu incoronata imperatrice, il 14 aprile 972. Il papa Giovanni XIII benedisse le nozze ed eseguì l'incoronazione. Dopo 19 anni di regno, Teofano morì a Nimega, ma fu sepolta a Colonia nella chiesa di S. Pantaleone.

Va ricordato di sfuggita che tanto le imperatrici occidentali a Bisanzio quanto Teofano in Occidente seppero mostrarsi all'altezza del compito imposto loro dalle circostanze storiche. Compito talora arduo. Nessuna meraviglia, quindi, se un certo alone di grandezza circonda la figura di Anna di Savoia tra i cultori di storia bizantina, e quella di Teofano tra i cultori di storia medievale.

Secondo l'autorevole opinione di vari illustri studiosi, seguiti da Georg Ostrogorsky (*Storia dell'Impero bizantino*, trad. ital., Torino 1968, p. 259),

Teofano non era figlia di Romano II (959-963), non era una «porfirogenita», come l'avrebbe desiderata e l'aveva richiesta Ottone, ma soltanto una parente di Giovanni Zimisce (969-976). Tuttavia, una volta sul trono del Sacro Romano Impero, essa si comportò con tutta la finezza politica e tutta l'apertura mentale e culturale possibili a una porfirogenita dei suoi tempi, rivelandosi una delle migliori principesse mandate dalla corte di Bisanzio all'estero.

È da lungo tempo che i medievisti hanno fissato l'immagine di Teofano come imperatrice che seppe influire in modo benefico sul marito e sulla corte germanica. Essa riuscì a irradiare dalla corte di Aquisgrana, con discrezione e intelligenza, numerosi elementi della civiltà bizantina; e si dimostrò abile nel governare l'Impero d'Occidente dal 983 in poi, quando, morto Ottone II, fu reggente per il figlio minorenne Ottone III, avendo a fianco la suocera Adelaide, vedova di Ottone I.

In un'epoca come la nostra, così ghiotta di ricorrenze da celebrare, il millennio della morte di Teofano (991-1991) non poteva passare inosservato. A Colonia, dove riposano i resti di Teofano, si voleva organizzare qualche cosa di «kolossal»: una grande mostra storica su Colonia e le relazioni culturali ed artistiche tra Oriente ed Occidente nell'Alto Medioevo. Caduta tale idea come inattuabile per vari motivi, si pensò a una manifestazione più limitata. Così dal 12 aprile al 16 giugno 1991, nelle sale dello Schnütgen-Museum di Colonia è stata aperta al pubblico una mostra dal titolo: «Prima dell'anno 1000. Edilizia occidentale all'epoca dell'imperatrice Teofano». Questi due volumi, pubblicati qualche settimana prima dell'inaugurazione della mostra hanno avuto il compito di introdurre i visitatori nella tematica storico-politica richiamata dai materiali esposti.

Ma ci si guardi bene dal pensare a uno dei soliti cataloghi di mostre. Non è a caso che la seconda parte del sottotitolo definisce l'opera «Gedenkschrift», ossia «pubblicazione commemorativa».

Concepiti e diretti dai proff. Anton von Euw e Peter Schreiner, i due volumi presentano 54 contributi (26 nel I° e 28 nel II°) di ben 48 studiosi, che salvo una francese (Jacqueline Lafontaine-Dosogne) e qualche austriaco (come Otto Kresten e Ernst Gamillsheg), sono tutti tedeschi. I 54 contributi, tolto quello posto da Peter Schreiner in funzione introduttiva o di prefazione nel I° volume, sono distribuiti in otto sezioni, le quali sono soltanto le diramazioni di tre temi fondamentali: Colonia nell'Alto Medioevo, Oriente e Occidente nel Medioevo, la figura e l'opera dell'imperatrice Teofano. I temi più esplicitamente ed articolatamente trattati sono quelli di «Colonia» e di «Teofano»; al tema «Colonia» sono dedicati 18 dei 25 studi del I° volume (circa 305 pagine su 422), al tema «Teofano» addirittura tutti i 28 studi del II° volume (410 pagine su 435).

Trattandosi di lavori indipendenti sarebbe vano pretendere, in una pubblicazione di gruppo come questa, organicità di idee e unità di interpretazioni, di prospettive storiografiche o, perfino, di metodo. Ma, in compenso, lo studioso sarà lieto di incontrare svolti ex-professo tanti argomenti tutt'altro che frequentati od esauriti. Noi pensiamo, ad esempio, all'analisi della *Vita Brunonis* di Ruotger fatta da Odilo Engels (I, pp. 33-46) e della *Vita sancti Heriberti* di Lamberto di Liegi fatta da Heribert Müller (I, pp. 47-58), ai saggi di Anton von Euw sul Gero-Codex conservato a Darmstadt, sulla scuola di

pittura ottoniana a Colonia e sul motivo della «Maiestas Domini» in tale scuola (I, pp. 191-226, 251-280, 379-398); pensiamo anche agli sguardi panoramici di Peter Schreiner sul mondo intellettuale bizantino nei secoli IX-XI (II, pp. 9-24) e di Barbara Schellewald sui programmi iconografici bizantini nella stessa epoca (II, pp. 41-62); pensiamo infine alla ricerca minuziosa e stringente di Günther Steffen Heinrich sull'alternativa ortografica «Theophanu» o «Theophano» (II, pp. 89-100), ai tre saggi di altrettanti Autori sull'organizzazione della cancelleria di Teofano e i documenti da essa prodotti (II, pp. 305-343) e allo studio di Johannes Fried sulla politica di Teofano verso gli Slavi (II, pp. 361-370).

Il contenuto di questi e degli altri contributi è in genere di alto - spesso di altissimo - valore scientifico, come riconosce subito chi ha familiarità con le materie trattate e sa apprezzare debitamente l'impostazione corretta e il rigore logico-scientifico — anche formale! — di uno studio o di una ricerca.

A questo pregio essenziale si aggiunge quello di un corredo illustrativo eccellente, in stragrande maggioranza in tavole fuori testo e a piena pagina, in bianco e nero o a colori. Il lettore ha davvero motivo di restare ammirato, se non sorpreso, di fronte a tanta ricchezza e bellezza sia di mss. miniati o magnificamente copiati sia di oggetti artistici o comunque preziosi, d'epoca ottoniana. L'esito tecnico delle riproduzioni è di alta qualità. Possiamo dire che questi due volumi gioveranno a ricordare degnamente il millenio di Teofano e la suaccennata mostra commemorativa.

Considerando, dunque la pubblicazione in sé, abbiamo tutto da lodare e nessuna riserva vera e propria da fare. Ma non sappiamo trattenerci dal formulare un interrogativo, che, naturalmente, non intende essere una censura. Come mai, ci domandiamo, nel II volume, trattandosi esplicitamente di Teofano e della sua opera, non ci sia stato posto per uno studio dedicato *ex professo* al monastero benedettino dei SS. Apollinare e Nicola di Burtscheid/Aachen, fondato — o almeno, governato, come abate — dal monaco calabro-bizantino S. Gregorio di Cassano o di Cerchiara († ca 990)? Non pare dubbio che egli si sia recato da Roma in Germania al seguito di Teofano e di Ottone II, dopo essere stato igùmeno di Sant'Andrea di Cerchiara (Cosenza) e aver fondato il monastero del Salvatore (*Cella Salvatoris*) a Roma. Anche se le due fonti agiografiche superstiti (di cui la più recente e completa è purtroppo inficiata di elementi leggendari) non siano chiare né sul piano cronologico né su quello dei rapporti reali di Gregorio con Teofano, la corte ottoniana e il monastero di Burtscheid, tuttavia questa figura di Santo italo-bizantino nella Germania degli Ottoni rappresenta un «unicum» storico-religioso e storico-culturale. Ora, ci sembra quasi certo che questo fatto sarebbe inspiegabile senza l'influsso dell'imperatrice Teofano. È, del resto, ciò che hanno sottolineato vari studiosi moderni o contemporanei (cfr. R. AUBERT, s.v., *Grégoire de Cerchiara*, in DHGE, XXI, 1986, 1490-1491).

C. CAPIZZI S.J.

Apostolos KARPOZILOS, *The Letters of Ioannes Mauropous Metropolitan of Euchaita*. Greek Text, Translation and Commentary. *CFHB* XXXIV. Thessalonike, 1990, pp. 280.

Di Giovanni, originario della Paflagonia, metropolita della città di Euchaita, abbiamo la fortuna di poter usufruire d'un corpus delle sue opere, la cui costituzione sembra rimontare allo stesso Autore (cf. W. HÖRANDNER, *TM* 6, 1976, 247). Si tratta del Vat. gr. 676, pubblicato un secolo fa da P. de Lagarde. Un manoscritto, questo, scritto qualche anno dopo la redazione delle opere di Giovanni e che, sembra, allora contenere un materiale tutto proprio alla mano del metropolita. Karpozilos, basandosi sul Vaticanus, stabilisce il testo delle lettere usando ancora altri due MSS: 1) l'Athen. B. N. 2429, del XIV sec., cartaceo, contenente 64 delle 77 lettere qui pubblicate; 2) il Cod. Fitzwilliam Mus. 229, del XIV-XV sec., cartaceo, contenente 4 lettere (1, 2, 6, 15). Di tutte le lettere, una sola sembra presentare dei problemi di attribuzione. Si tratta dell'epistola 63, una lettera trasmessaci da tre MSS miscellanei contenenti lettere di Gregorio di Nazianzio. La discussione sui topici inerenti alla lettera, nonché similarità stilistiche con l'epistola 60 di Mauropous, inducono, crediamo giustamente, Karpozilos a contraddire l'analisi di Gallay, ed a concedere questa lettera alla penna del Metropolita (pp. 246-7). Come si diceva, Mauropous era un paflagone; non sappiamo, però, quale fosse la sua città nativa, né la data esatta della sua nascita. K. suggerisce (p. 10) un anno attorno al 990, e della sua morte, di cui sappiamo cadde in un 5 di Ottobre, l'anno si ritiene debba andare attorno al 1092 (p. 27). Nel suo finale ritiro monastico, sappiamo, infatti, che Mauropous divenne un «anziano di giorni», e questo induce il Curatore ad optare per una età così lunga. Giovanni Mauropous venne giovanissimo a Costantinopoli e qui fu educato. Insegnante, ebbe Psellos come studente, e con costui e Xifilino formò una triade ben assortita nella Bisanzio di Costantino Monomaco. K. traccia nel suo excursus iniziale una lucida evoluzione degli eventi politici, culturali e religiosi della Bisanzio della prima metà dell'XI sec., e lascia trapelare l'animo semplice e schietto, alieno da impegni movimentati di vita pubblica del nostro metropolita. Questi era propenso più allo studio, alla ricerca stilistica improntata sui classici, piuttosto che a cariche di responsabilità pubblica. Dura fu la sua nomina ed ordinazione come metropolita di Euchaita, una città che pur se elogiata nei sermoni (la gente e la chiesa erano buoni: ep. 64, 41) del Nostro, appare «una terra desolata ("remoto esilio" ep. 65), inabitata, brutta, senza alberi, né vegetazione, brulla. Abbonda di grano, anche se la coltivazione comporta molto lavoro, ma per quanto riguarda olio, vino ed altro, non v'è alcuna risorsa» ep. 65, 56 ss.). Varie sono le istanze che hanno mosso Mauropous a scrivere le sue lettere: stilistiche, coi suoi studenti; di amicizia, felicitazione, risentimento nell'intrecciata corrispondenza con Psellos e Xifilino; di serena confessione ed apertura col patriarca; di elogio al suo imperatore; di prudenza e di consiglio ad altri ecclesiastici e pubblici ufficiali. Il lavoro di A. K. è molto buono, e scorrevole, come pure la traduzione inglese del testo greco, altamente retorico ed improntato a schemi classici, prediletti da Mauropous. Questa intelligente edizione offre, alla fine, una significativa serie di indici, dei nomi propri e del

particolare lessico di Mauropous; infine delle citazioni bibliche e degli Autori (classici e cristiani). Gregorio di Nazianzio appare un modello per Mauropous (30 citazioni da questo Padre), ma ben più vaste erano le fonti cui attingeva il nostro Metropolita.

V. RUGGIERI S.J.

Ἀρχιεπισκόπου... ΜΕΘΟΔΙΟΥ (ΦΟΥΓΙΑ), Ἡ ἐκκλησιαστικὴ ἀντιπαράθεσις Ἑλλήνων καὶ Λατίνων ἀπὸ τῆς ἐποχῆς τοῦ μεγάλου Φωτίου μέχρι τῆς συνόδου τῆς Φλωρεντίας, 858-1439. Ἀθῆναι (Ἑπτάλοφος Α.Β.Ε.Ε.) 1990. Σελ. 501.

Nei confronti di libri come questo è necessario, anche se doloroso, essere chiari.

L'intento reale è quello di una (facile) propaganda; le citazioni a conferma potrebbero essere innumerevoli. Tra l'altro colpisce (anche se non sorprende) la virulenza manifestata contro le chiese cosiddette 'uniate' e la supposta politica vaticana (odierna) (p. 450).

Non resta che prendere atto del clima ancora ben attestato in certi ambienti, come questo (lussuoso) libro prova. Come ciò si concili con la — pur ufficialmente non contraddetta — volontà di dialogo, non sempre traspare.

Ma il punto più delicato del libro, e della ideologia soggiacente, è da individuare nell'identificazione della Chiesa ortodossa (e, quindi, 'della' Chiesa *tout court*) con l'*ethnos greco* come tale, (pp. 446-447). Eppure, l'Apostolo già spiegava che in Cristo non c'è più né giudeo né greco (Rm 10,12)... senza parlare dell'autenticità *cristiana* di una tale adesione al cristianesimo. È chiaro che si tratta qui — e merita tutto il rispetto — di un problema d'identità profonda di un popolo che sta vivendo un'evoluzione rapida e impegnativa; ma da questo a farne 'il' problema della 'vera' Chiesa (così a p. 452, in finale) il passo non è ovvio, neppure per molti greci.

In conclusione: opere come questa, frutto di zelo degno di miglior causa, non danno alcun aiuto ad un progresso della verità e dell'amore; quale che sia l'intenzione di chi scrive (certamente retta, da un punto di vista soggettivo), lasciano il tempo che trovano, quando non fanno danni.

M. PAPAROZZI

Donald M. NICOL, *A Biographical Dictionary of the Byzantine Empire*. Seaby, London 1991, pp. XXVIII + 156.

Donald M. Nicol, who at present is the Director of the Gennadius Library at the American School of Classical Studies in Athens, and who until 1988 was Professor of Modern Greek and Byzantine History at King's College, London, has given us a number of important books on Byzantine history. In the

present work he purports to give us a short introduction to the many personages of Greek birth who helped forge the Byzantine identity. In a work of this sort one may have a number of desiderata: one may ask, for example, why certain figures like Stephen the Younger (d. 756), with whom every student of the iconoclastic period is familiar, is left out. Here and there, one may question the information offered; so, for instance, why the Quinisext Council is listed as having taken place in 691 and not in 692 (p. xiii). But perhaps a limitation on principle of Nicol's work is the way it orders theologians only historically, without saying much by way of their theology. When one thinks that, as the author so well points out in the introduction, theology was central to the whole raison d'être of Byzantium (cfr pp. x-xi), it is a pity that, in spite of so many references to Palamas, there is no separate entry that tries to explain what Palamism and hesychasm is all about (cfr pp. 1, 16, 44f, 46f, 102f). Constantine Meliteniotes deserved more than a brief reference (p. 86), if both sides of a dispute, in this case the Latinophrones and the anti-Latins, are to be presented. But, in spite of these shortcomings, the book is very useful especially for quick reference and for bibliography. Its copious tables (cfr pp. xii-xxviii) undoubtedly enhance its value as a ready reckoner.

E. G. FARRUGIA, S.J.

Antonio RIGO, *Monaci esicasti e monaci bogomili. Le accuse di messalianismo e bogomilismo rivolte agli esicasti ed il problema dei rapporti tra esicasmo e bogomilismo*, Leo S. Olschki editore, Firenze 1989, pp. XII-299.

Il secolo XIV fu decisivo per l'Impero bizantino; decisivo, purtroppo, in senso negativo.

Ricostruito solo in piccola parte da Michele VIII Paleologo (1259-1282), che, riconquistando Costantinopoli (1261), era riuscito a scardinare la costellazione di Stati latini creata nel 1204 da Venezia e dai cavalieri della IV crociata; rimasto sotto l'ipoteca economica e militare dei domini e delle potenti flotte di Genova e di Venezia; sfiancato dalle spedizioni militari e dalle manovre diplomatiche di Carlo d'Angiò, che nella sua politica aggressiva fu frenato soltanto dai Vespri Siciliani (1282); minato internamente da crisi politiche e religiose, che spinsero il giovane Andronico II (1282-1328) a una miope politica di isolamento e di distacco dall'Occidente; lacerato da crescenti squilibri economici e discordie sociali - era inevitabile che l'«Impero greco» divenisse teatro di rovinose guerre civili. Qui basti ricordare quella scoppiata tra Andronico II e suo nipote Andronico III (1312 ss.) e poi quella, più grave, tra Giovanni Cantacuzeno e il governo di Anna di Savoia, reggente a nome del figlio minorenne Giovanni V Paleologo (1341 ss).

Tali guerre si risolvettero a tutto vantaggio dei nemici dell'Impero, prima Serbi, Bulgari e Turchi, poi Turchi soltanto. Questi ultimi, dopo aver già occupato tutti i possedimenti bizantini dell'Asia Minore, furono chiamati al

proprio fianco prima da Giovanni Cantacuzeno e poi da Anna di Savoia; messo così piede in Europa, nel giro di qualche decennio essi non solo devastarono od occuparono gran parte delle provincie bizantine, ma assestarono colpi mortali alla Serbia e alla Bulgaria. Per l'Impero dei Paleologi iniziava l'agonia, che sarebbe durata fino alla morte violenta del 1453.

Questo è lo sfondo su cui vanno campati i fatti di storia culturale - in senso prevalentemente teologico - ricostruiti ed esposti in questo libro, benché cronologicamente essi si svolgano, a un di presso, negli anni 1325-1370.

In tale periodo si colloca la polemica (1337 ss) tra il monaco Barlaam Calabro (di Seminara) e il monaco Gregorio Palamas, poi arcivescovo di Salonicco. Barlaam, dotto teologo e docente a Costantinopoli, futuro maestro di greco del Petrarca e vescovo cattolico di Gerace, da conversazioni avute con monaci e da letture specifiche venne a conoscenza dell'esicasmo, forma di vita monastica molto antica, che allora era praticata con entusiasmo da molti eremiti e cenobiti del Monte Athos. Colpito da certi atteggiamenti teologici, da certe forme di preghiera e da certe pratiche ascetiche, egli prima mise in guardia e poi biasimò gli esicasti accusandoli di «messalianismo» (un'eresia dell'Asia cristiana del sec. IV, caratterizzata da una valutazione della vita di preghiera e di ascesi, che era spinta fino al disprezzo del lavoro e dei Sacramenti, in quanto tale vita assicurava già su questa terra la visione di Dio e la «trasformazione» dell'uomo in Lui). Noi conosciamo gli scritti relativi di Barlaam solo mediante le risposte contenute nelle *Triadi* del Palamas, che scese in campo per difendere gli esicasti dalle sue accuse.

Dall'analisi di tali risposte e di altre fonti parallele il Rigo conclude che le accuse di Barlaam erano vaghe e convenzionali, perché fondate su schemi eresiologici tradizionali, su apparenze mal interpretate e, probabilmente, su malintesi anche verbali, piuttosto che su testi di prima mano e realmente espressivi del pensiero e della vita degli esicasti athoniti. Tutt'al più si può affermare che Barlaam e Palamas rappresentassero due antropologie diverse.

Ma la loro polemica ebbe gravi conseguenze sugli schieramenti non solo teologici, ma anche politici. I palamiti e gli antipalamiti divennero, se non due partiti, certamente due movimenti: presso i primi cercò e trovò appoggio Giovanni Cantacuzeno, presso i secondi Anna di Savoia.

Tale coinvolgimento politico contribuì a far radunare nel 1344 un sinodo giudiziario (*katholikè synaxis*) nel monastero athonita di Kareai, in cui le massime autorità monastiche condannarono l'esicasmo/palamismo come infetto dalla vecchia eresia dualistica (di matrice manichea) nota con nome di bogomilismo. Questo colpo anti-palamita, ordito e manovrato anche dal patriarcato e dal governo di Costantinopoli era, fra l'altro, uno dei tanti tentativi «della repressione anticuzenista» (p. 162); e ciò, nonostante le esposizioni tendenti a giustificarlo dottrinalmente, conservate sia negli atti superstiti del sinodo o relativi ad esso sia nelle pagine di scrittori antipalamiti come Niceforo Gregoras e Gregorio Acindino.

Ma fino a quel segno è vera l'identificazione di esicasmo e bogomilismo, che dal 1344 in poi divenne un punto fermo della polemica antipalamitica? O, almeno, come spiegare il loro accostamento sul piano dottrinale?

Il Rigo dedica tutta la seconda parte del suo lavoro per rispondere a

questi interrogativi. Le sue analisi delle fonti edite e inedite, come pure degli studi moderni, sono molto solide e acute; si leggono con grande interesse, anche se la materia talvolta s'impaluda in quisquilie dottrinali, che oggi fanno sorridere. Nonostante tutto ciò ch'egli riesce a raccogliere e sceverare nelle sue ricerche condotte direttamente anche su mss. greci poco noti od ignoti, la conclusione è analoga a quella riguardante l'accusa di messalianismo lanciata da Barlaam: non si può, almeno allo stato attuale delle ricerche, stabilire se ci fosse e quale fosse un influsso del bogomilismo sull'esicasmo athonita del secolo XIV. Sembra certo, comunque, che ci furono dei rapporti tra circoli o ambienti di «bogomili» sia col Palamas che con altri esicasti; e non è senza significato che tali rapporti, benché spesso rinfacciati, non siano stati mai negati né dal Palamas né dai suoi fautori.

L'autore è consapevole del carattere provvisorio dei risultati conseguiti in questo volume. Essi tuttavia dovranno esser tenuti presenti da chiunque vorrà intraprendere ricerche o studi in questo campo: tanto gravi di conseguenze esse ci sembrano; e tanto serio ci pare il metodo con cui il Rigo ha lavorato, come pure tanto accurata giudichiamo l'impostazione dei vari problemi teologici, storici e filologici affrontati. Solo su due punti formali dissentiamo: 1) nel riprodurre brani francesi, inglesi e tedeschi senza nessuna traduzione italiana; 2) nell'usare tante sigle (DOP, EO, OCP, REB, TM ecc.) senza nessuna «chiave» per scioglierle; nell'un caso e nell'altro, si ha l'impressione che ci si rivolga soltanto a un numero sparuto di «addetti ai lavori», trascurando (altri direbbero «discriminando») la massa dei lettori meno specializzati, a cui il libro è certamente anche diretto.

C. CAPIZZI S.J.

ΑΛΕΞΗΣ Γ. Κ. ΣΑΒΒΙΔΗΣ, *ΣΕΛΙΔΕΣ ΑΠΟ ΤΗΝ ΒΑΛΚΑΝΙΚΗ ΑΝΤΙΔΡΑΣΗ ΣΤΗΝ ΟΘΩΜΑΝΙΚΗ ΕΠΕΚΤΑΣΗ ΚΑΤΑ ΤΟΥΣ 14° ΚΑΙ 15° ΑΙΩΝΕΣ. Ουγγλέσης – Ουννάδης – Καστριώτης – Κλαδάς.* Εκδόσεις Ηρόδοτος, Αθήνα 1991, σ. 120. Alexis G. C. SAVVIDES, *Pages from the Balkan Resistance to the Turkish Invasion during the 14th and 15th Centuries. Ughliesa; Hunyades; Kastriotis; Kladas.* Herodotos, Athena 1990, pp. 120.

The fourteenth and fifteenth centuries proved to be crucial for Turkish expansion in Southern Europe. There arose, on the Christian side, heroes capable to match Turkish numerical superiority. Soon after the fall of Constaninople the first revolts against the Turks broke loose in former Byzantium itself. Each of the four heroes portrayed came to represent the repressed dream of generations. They are: Johannes Ughliesa (d. 1371), Johannes Corvinus de Hunyades (1407-1456), Iskender Bey (c. 1405-1468) and Crocodeilos Kladas (1425-1490). We have yet another work of Savvides, apparently intent to cover the whole gamut of revolt within the scope of Byzantine history (cfr OCP 55, 1989, pp. 465-466 and OCP 56, 1990, pp. 207-208). Tables of the leaders in Byzantium, of the Ottoman sultans, of the last Serbian Nemanides

and their successors, of Hungarian leaders, of Albanian princes, of the abbreviations and an index of names and places round off the contribution, although a map of the various Balkan countries concerned would have been appreciated.

E. G. FARRUGIA, S.J

Georgios SARGOLOGOS, Ιερά Ἀκολουθία, Ὑπὲρ τῆς Ἑνότητος τῶν Χριστιανικῶν Ἐκκλησιῶν. Apud Auctorem, Ἀθῆνα 1989 (Service sacré pour l'unité des Églises chrétiennes).

La célébration de la semaine de prières pour l'unité chrétienne (17-25 janvier) avait besoin d'un service liturgique. L'Auteur, connu dans le monde de la liturgie byzantine, vient de combler cette lacune en composant et éditant un service selon les règles du Typikon liturgique (ἑσπερινός, avec trois lectures, un ὄρθρος avec un Évangile et un canon à acrostiche: Ἕνωσον ἡμᾶς Παρθένε θεοτόκε, Γεώργιος et une θεία λειτουργία) et celles de l'hymnographie: hymnes composés selon les règles de la prosodie liturgique. L'Auteur mérite avec notre éloge nos remerciements. Les thèmes abordés dans l'hymnographie sont ceux de l'unité chrétienne basée sur des arguments œcuméniques. Qu'il suffise de citer un tropaire de la litè des Vêpres: Εἷς ὁ πάντων Κύριος καὶ μία ἡ Ἐκκλησία, αὕτη γὰρ σῶμα τοῦ Χριστοῦ ἐστιν ἐν αὐτῇ ἐγεννήθημεν διά τοῦ θείου βαπτίσματος, ἐν αὐτῇ ἐστερεώθημεν διὰ σφραγίδος τῆς τοῦ Πνεύματος. (Un est le Seigneur de tous, et une est l'église, car elle est le corps du Christ; nous y sommes nés par le divin baptême et nous y avons été affermis par le sceau de l'Esprit). L'auteur adapte des vieux tropaires à des nouveaux thèmes: Σήμερον ἡ χάρις τοῦ Αγίου Πνεύματος ἡμᾶς συνήγαγε... (début du tropaire des vêpres du Dimanche des Rameaux). Nous regrettons voir l'Auteur oublier d'utiliser les très beaux tropaires de la neuvième Ode du huitième ton, de l'Oktoêchos du canon de la Trinité, qui dès le onzième siècle invoquent Dieu de donner Τῷ κοσμῷ τὴν εἰρήνην καὶ Ταῖς Ἐκκλησίαις τὴν ὁμόνοιαν. Nous souhaitons voir les Églises du Rite byzantin adopter et adapter un tel service pour la célébration de la semaine des prières.

A. SKAF

ALEXIS G. C. SAVVIDES, *Medieval Peloponnesian Bibliography for the period until the Turkish Conquest of the 15th century (A. D. 396-1460)* — ἈΛΈΞΗΣ Γ. Κ. ΣΑΒΒΊΔΗΣ, *Μεσαιωνικὴ Πελοποννησιακὴ Βιβλιογραφία γιὰ τὴν περίοδο μέχρι τὴν Τουρκικὴ Κατάκτηση τοῦ 15ου αἰώνα (396 - 1460 μ. Χ.)* Βιβλιοπολεῖο τῶν Βιβλιοφιλων, Atene 1990, pp. 64.

Utile e agevole sussidio contenente la bibliografia greca e straniera, pubblicata negli anni 1830-1989, relativa alla storia, geografia-topografia, arte e

cultura del Peloponneso per il periodo cronologico nel titolo indicato. I numerosi contributi (700 circa) vengono opportunamente suddivisi in tre sezioni: bibliografia fondamentale, bibliografia per argomenti e bibliografia generale.

A. FYRIGOS

ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΗ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ. ΠΑΛΑΙΟΛΟΓΕΙΟΣ ΕΠΟΧΗ. Ἐπιστημονικὸ Συμπόσιο (ΚΒ' Δημήτρια), Πατριαρχικὸν Ἵδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν, Ἱερὰ Μονὴ Βλατάδων, 29-31 Ὀκτωβρίου 1987 (= Κέντρο Ἱστορίας Θεσσαλονίκης τοῦ Δήμου Θεσσαλονίκης, Αὐτοτελεῖς ἐκδόσεις ἀρ. 3), Salonicco 1989, pp. 358.

Il volume contiene gli *Atti* del Convegno scientifico tenuto a Salonicco, presso la Μονὴ Βλατάδων, dal 29 al 31 ott. 1987 (ΚΒ' Δημήτρια) sul tema: *Salonicco cristiana: l'età dei Paleologi.*

I contributi vengono divisi in cinque sezioni. Nella *Sezione storica*, AP. E. VAKALOPOULOS presenta alcune considerazioni generali concernenti l'età dei Paleologi (pp. 41-51); ATH. A. ANGELOPOULOS analizza le correnti ideologiche (Ortodossia, Esicasmo, Zelotismo, Islam) esistenti in Macedonia e Tracia durante l'età dei Paleologi (pp. 53-63), mentre ATH. E. KARATHANASSIS propone una lettura della corrispondenza intercorsa tra Demetrio Cidone e Manuele Paleologo durante gli anni 1382-1387, per certi aspetti unica fonte per la ricostruzione della storia di Salonicco di quel periodo (pp. 65-86).

Nella *Sezione Filologico-agiografica*, THEOD. N. ZISSIS analizza il pensiero teologico di Nilo Cabasilas e annuncia la preparazione, in collaborazione con alcuni suoi colleghi ed allievi, dell'edizione critica di tutte le opere di Nilo Cabasilas, edite ed inedite (pp. 89-109); P. U. PASCHOS si sofferma su un testo inedito di Matteo Vlastaris concernente l'esegesi del numero 2000, corrispondente alla somma dei Padri partecipanti ai primi sette concili Ecumenici (pp. 111-127); ANT. PAPADOPOULOS esamina gli *Encomi* che a s. Demetrio e alla città di Salonicco dedicarono alcuni autori dell'età dei Paleologi (Teodoro Metochita, Nicola Cabasilas, Costantino Armenopoulos, Gregorio Palamas, Filoteo Kokkinos ecc.) (pp. 129-145).

Nella *Sezione liturgica*, I. FOUNDOULIS espone le particolarità liturgiche a Salonicco agli inizi del sec. XV (pp. 149-163); GREG. TH. STATHIS si sofferma sulla differenziazione psalmodica del cod. *Ἐθν. Βιβλιοθ. Ἑλλάδος* (= EBE) 2548, del 1336 (pp. 166-211: descrizione dettagliata del cod. e, nelle ultime dodici pp. dello scritto, riproduzione forografica dei suoi ff. 4^v, 5^v, 11^r, 12^r, 51^r, 86^r, 126^r e 176^r, nonché dei *codd. Philotheou* 122/235, ff. 47^r, 49^v e 50^r e *cod. EBE* 899, della prima metà del sec. XV, f. 16^r); l'Archim. G. KAPSANIS espone le particolarità delle funzioni liturgiche di M. Athos (pp. 213-221).

La sezione dedicata al *Diritto* contiene i seguenti contributi: PANDELIS RODOPOULOS, *Il Syntagma di Matteo Vlastaris e sua influenza nel mondo slavo* (pp. 225-235); K. A. VAVOUSKOS, *Il diritto reale nell'Exabiblos di Armenopoulos* (pp. 237-280) e G. NAKOS, *Problematiche di diritto bizantino relative alla Νεαρὰ 26 di Andronico II Paleologo* (pp. 259-337).

Infine, la sezione dedicata all'*Arte* contiene il contributo di K. D. KALOKYRIS concernente la teologia palamita della Luce in relazione con l'arte nell'età dei Paleologi (pp. 341-354).

I vari contributi sono in lingua greca.

Il tutto è preceduto dall'indice generale (pp. 11-12), dalle allocuzioni delle autorità presenti al Convegno (pp. 13-39) e dal Programma del Convegno stesso (pp. 33-35).

A. FYRIGOS

Encyclopaedica

Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire. Fondé par M. VILLER, F. CAVALLERA, J. DE GUIBERT, et A. RAYEZ. Continué par A. DERVILLE, P. LAMARCHE et A. SOLIGNAC de la Compagnie de Jésus, avec le concours d'un grand nombre de collaborateurs. Fascicules XCIX-C-CI *Thiers — Tyskiewicz*, Beauchesne, Paris 1991, cc. 705-1388.

La prima voce che segnalo, a chi si occupa di Oriente Cristiano, è quella di *Thomas apôtre* (Simon Mimouni, cc. 708 718). Sulle vicende delle reliquie, poteva citare G. Nedungatt, *St Thomas the Apostle and Osios Thomas of Ortona* OCP 1972 388-407. La seconda voce è *Thomas d'Aquin*, (J.-P. Torrell, cc. 718-773) per i rapporti dell'Aquinate, attraverso l'indiretta mediazione araba, con il patrimonio filosofico classico. *Thomas de Celano* (D. Vorreux, cc. 791-794) riferisce nelle *Vite* prima e secunda, l'incontro di Francesco d'Assisi con il sultano d'Egitto. *Thomas Gallus* (Jeanne Barbet, cc.800-816), testimonia l'influsso dello Pseudo-Dionigi a Vercelli, nel secolo XIII. *Thomas Hemerken a Kempis* (R. Th. M. Van Dijk, cc.817-826) raggiunge l'Oriente con la sua *Imitatio Christi. Thomas de Jésus* (M.A. Diez, cc.833-844) unisce a un' autentica esperienza mistica la teologia missionaria di *Stimulus missionum* e *De procuranda salute omnium gentium. Thomas de Marga* (A. Solignac, cc.847 849), non più confuso , come per G. S. Assemani e E.A. Wallis Budge, con l'omonimo metropolita di Bet Garmai, ma restituito da J. M. Fiey nel 1965 alla sua genuina identità di autore del *Libro dei Superiori. Thomas More* (G. March'hadour cc. 849-865) non è soltanto martire che preferisce obbedire a Dio piuttosto che agli uomini, ma è anche grecista, che traduce in latino Luciano di Samosata. *Thomas de Villeneuve* (A. Turrado, cc.874-890) contemporaneo di Ignazio di Loyola, subisce come lui l'influsso della *Devotio moderna. Thomassin (Louis)* (B. Chédozeau cc. 892-907) ritiene che la lingua originaria dell'umanità sia l'ebraica, proprio come Teodoreto di Ciro riteneva fosse l'aramaica. *Thomson (Francis Joseph)* (G. Rowell cc. 907-910) è fumatore d'oppio che scrive vite di santi d'alto valore letterario e nella composizione poetica *Assumpta Maria*, parafrasa l'*agios, iskyros, athanatos* del Trisagio. *Tiédeur* (A. Boland, cc. 917-935), insidia di ogni vita spirituale, è combattuta già nell'età monastica da Evagrio e da Cassiano. *Tikhon de*

Zadonsk (T. Spidlík cc. 960-964) è monaco russo, creato vescovo di Voronez nel 1763, dimissionario nel 1768, morto «recluso» nel 1783. *Tillich (Paul)* (B. Jaspert, cc.964-983) filosofo e pensatore protestante, riscopre il valore della religione. *Timidité* (J.-F. Catalan, cc.986-989) è insieme pregio e difetto. *Titus de Bostra* (A. Solignac, cc. 999-1006) vescovo del IV secolo, di probabile osservanza nicena, omette *homoousios*, e resta per lo più inedito. *Titus Brandsma* (H. Blommestijn, cc. 1006-1011) martire carmelitano della brutalità nazista, beatificato il 3 novembre 1985, scrive di mistica orientale. *Tnugdali (visio)* (A.Solignac, cc. 1011-1012) è viaggio visionario nell'al di là, del genere letterario della Commedia dantesca. Siccome quella, secondo E. Cerulli, avrebbe subito l'influsso della *Escala de Mahoma,* o *mi'rag* di Maometto, perché la Tnugdali non avrebbe subito lo stesso influsso? *Tolstoï (Léon)* (A. Boland, cc.1020-1028) è opportunamente inserito nel DS. La sua spiritualità paradossale, d' interiore dissidio tra dolcezza e ferocia, è ricostruita dai suoi romanzi, dalle sue vicende personali, dai suoi diari e dalla corrispondenza degli ultimi due anni con Gandhi. *Tondini de Quarenghi (César)* (G.M.Cagni cc. 1034-1038) pur non oltrepassando gli orizzonti unionistici, lavora tutta la vita a preparare il vero ecumenismo, ,soprattutto nei confronti della Russia. *Toucher, Touches,* (P. Adnès, cc. 1073-1098) è uno degli articoli magistrali del DS, punto di riferimento per la storia della spiritualità. Altrettanto ricchi sono gli articoli *La Tradition dans l'Église* (A. Solignac cc. 1108-1125) e *Traditions spirituelles* (G. Dumeige, cc.1125-1133). *Tradition apostolique* (A.-G. Martimort cc. 1133-1146) è adeguata trattazione di testo patristico controverso, fondamentale per la storia della liturgia. La *Transfiguration du Seigneur* è considerata nell'esegesi biblica (P. Lamarche cc.1148-1151) e nei commenti spirituali d' Oriente e d' Occidente (H. J. Sieben, cc. 1151-1160). *Transitus Mariae* (S. Mimouni, cc. 1160-1174) è un *excursus* su questo tema mariologico nelle varie tradizioni orientali, con specifica e aggiornata bibliografia. Alla *Transverbération* (P. Adnès cc. 1174-1184) sembrano già alludere Origene e Gregorio di Nissa. Il *Tratado de la vida y estado de perfección* (S. López Santidrián, cc. 1184-1186) cita Aristotele, Cassiano, Pseudo-Dionigi, Basilio. Testimonia perciò l'influsso orientale nella Spagna della fine del XV s. *Travail* comprende una sessantina di pagine sulla spiritualità del lavoro, suddivise secondo la Bibbia (P. Lamarche cc. 1186-1190), secondo i Padri (A. Quacquarelli, cc.1190-1207), nel medioevo (P. Vallin, cc.1208-1237), nell'epoca moderna (P. Vallin, cc. 1237-1250). È un gioiello che si può togliere dal castone come monografia autonoma sull'argomento. Nelle sezioni da lui curate, P. Vallin, (*Le travail et les travailleurs dans le monde chrétien,* Paris 1983), poteva ricordare *Labor christianus. Initiatio in theologiam spiritualem systematicam de labore,* Roma 1961, composto dal gesuita, sul quale c'è poco oltre una voce di questo fascicolo, *Truhlar (Ch. Vl.)* (G. Dumeige cc. 1336-1338). *Trinitaires* (J. Pujana, cc.1259-1287) tratta l'origine, la storia e la spiritualità dell' Ordine. *Trinité* considera il mistero centrale cristiano nella Scrittura (S. Légasse, cc. 1288-1303), nella tradizione (s.n., cc. 1303-1312), nella vita spirituale (J. O'Donnell, cc. 1312-1323). Non cita però esempi concreti di spiritualità trinitaria quali, per esempio, Julie Billiart o Elisabetta della Trinità. *Typika* (A. Skaf cc. 1358-1371) è voce preziosa per chi studia liturgia orientale. Sui *typika ktetorika,* menziona opportunamente i lavori di De Meester,

di Herman e di Galatariotou, non però *Das Typikon-Ktetorikon* di A.-A. Thiermeyer. *Teutonique (Ordre)* (M. Caliebe, cc. 1383-1388) interessa l'Oriente in quanto ordine cavalleresco originato dalle Crociate, come i Templari e gli Ospedalieri di S. Giovanni.

Come si vede il DS, fedele a una tradizione iniziata quasi sessant'anni fa e ormai prossima alla dirittura di arrivo, riserva adeguati spazi all'Oriente Cristiano.

V. POGGI S.J.

Gerard O'COLLINS S.J. and Edward FARRUGIA S.J., *A Concise Dictionary of Theology*, New York — Mahwah, N.J., Paulist Press 1991, pp. 268.

Il nostro tempo è senza dubbio tempo di dizionari. Fioriscono in tutti i settori del sapere. Il loro valore è spesso giudicato in base al volume, come se fosse il metro e la garanzia della completezza delle informazioni. Ma nella teologia si avverte facilmente l'effetto negativo di questo genere letterario. La scienza di Dio infatti, quanto più è unitaria, tanto più è spirituale. I dizionari sembrerebbero invece romperne la coerenza.

Quale scopo si sono dunque prefissi i due docenti di università ecclesiastiche romane che hanno raccolto in sole 268 pagine una tale quantità di voci «concise»? Non hanno avuto certamente in animo di iniziare esaurientemente i lettori nelle discipline sacre. Si sono resi conto tuttavia che oggi, non solo gli studiosi, ma quanti si interessano in qualche modo alla teologia, devono fare i conti con un mare di nozioni, ereditate da una tradizione bimillenaria. L'ignoranza di questo o quel termine ostacola anche la lettura corrente di un libro spirituale. Donde la necessità di un dizionario «conciso», ove trovare le informazioni adatte. Sotto questo aspetto, il libro è ben riuscito, spiegando un gran numero di nozioni patristiche, storiche, di teologia scolastica e di attualità. Vi figurano pure, beninteso, le voci riguardanti l'Oriente Cristiano che ne illuminano i diversi campi, della patrologia (come, *Anakephalaiosis, Filioque, Nestorianism, Pentarchy*); della liturgia (*Akathistos, Anaphora, Epiclesis, Eulogy, Iconostasis, Kondakion, Octoechos, Trisagion*); della spiritualità (*Apatheia, Hesychasm, Icon, Imitation of Christ, Jesus Prayer, Parrhesia, Philocalia*); della teologia orientale (*Cataphatic Theology, Sophia*); della storia (*Armenian Christianity, Athos, Bogomils, Byzantine Christianity, Church of the East* [*Assyrian*], *Confession of Dositheus, of Lukaris, of Peter Moghila, Coptic Christianity, Council of Florence, Eastern Churches, Iconoclasm, Maronites, Melkites, Messalians, Neo-Chalcedonianism, Neo-Palamism, Panorthodox Conferences, Syrian Orthodox Church*); del diritto canonico (*Canon Law, Sources of Oriental Code of Canon Law for the Oriental Churches, Nomocanon, Patriarch*, etc.). Gli AA. sono riusciti a dire in poche righe lo stretto necessario, in modo comprensibile. E benché esista già il *Kleines Wörterbuch des christlichen Orients*, la loro concisione e chiarezza fa auspicare con gli stessi criteri la redazione di dizionario analogo per il solo Oriente Cristiano.

T. ŠPIDLÍK S.J.

Historica

Jan Willem DRIJVERS, *Helena Augusta. The Mother of Constantine the Great and the Legend of Her Finding of the True Cross*, Leiden-New York-København-Köln, Brill 1992 (Brill's Studies in Intellectual History, Vol. 27), pp. ix + 218, 1 tavola fuori testo.

Si tratta della versione inglese, accresciuta e modificata, di una dissertazione sostenuta a Groningen nel 1989 e già pubblicata in olandese [*Helena Augusta: Waarheid en Legende* (cf. S. Heid, «JAC» 33, 1990, pp. 253-6)]. La prima parte è una biografia di Elena (pp. 9-76), la seconda uno studio della sua leggenda (pp. 79-180), limitato però alle sole fonti greche, latine e siriache.

La parte 'storica', pur se di utile consultazione, non giunge a nuove conclusioni; l'a. riesamina le testimonianze letterarie, epigrafiche, archeologiche e numismatiche spesso con ingegnose congetture, ma il materiale è troppo scarno e 'contaminato' da elementi leggendari per produrre risultati soddisfacenti. Inoltre, il dossier epigrafico (pp. 45 ss.) e i riferimenti archeologici sono trattati in modo insufficiente.

Più interessante è la parte dedicata alla leggenda. Dopo aver ricordato la crescente importanza della Croce come simbolo ideologico a partire dagli anni 340 (pp. 81 ss.), l'a. analizza le varianti della leggenda nei testi greci e latini con un'accurata disamina strutturale. Il primo testo a darne un resoconto esauriente è Ambros. *De ob. Theod.* 40-9, ma quello che «comes closest to the original version of the Helena legend» è Rufin. *HE* X.7 (p. 79); l'a. segue l'opinione corrente per cui Rufino, per il periodo dal 324 al 395, dipenderebbe dalla perduta *Storia ecclesiastica* di Gelasio di Cesarea, e conclude che i resoconti di Ambrogio e delle storie ecclesiastiche del V secolo dipendono da Gelasio, mentre la leggenda si sarebbe poi sviluppata in Occidente per il tramite di Rufino (pp. 119 ss.) [l'a cita in bibliografia la tesi di F. Thélamon (*Païens et Chrétiens au IVe siècle*. Paris 1981), ma non si pronuncia sulla sua tendenza a rivalutare l'originalità di Rufino].

La leggenda sarebbe nata a Gerusalemme sotto l'influsso di Cirillo (pp. 131 ss.); dati gli stretti contatti tra Edessa e Gerusalemme si propagò ben presto in Mesopotamia, dove nacquero le due varianti siriache conosciute: quella di Protonike (che fa parte della *Doctrina Addai*) e quella di Giuda Ciriaco, qui tradotta per la prima volta in inglese [da H. J. W. Drijvers] sulla base del Ms. British Library Add. 14644.

La variante di «Protonike» sarebbe nata intorno al 400 d.C., quando la leggenda originaria venne incorporata nella *Doctrina Addai*, per eliminare gli anacronismi con la storia di Abgar, che era ambientata nella prima metà del I d.C. Elena sarebbe stata trasformata in una fittizia «Protonike», moglie dell'imperatore Claudio (pp. 159 ss.), acquistando in parte i tratti della regina Elena di Adiabene, che la tradizione ebraica ricorda invece per la sua conversione al guidaismo [leggenda nata a sua volta in reazione all'antisemitismo ellenistico: cf. L. H. Schiffman, in L. H. Feldman, G. Hata (a c. di), «Josephus, Judaism, and Christianity», Leiden 1977, pp. 293-312]. Secondo l'a. il

nome di Protonike non è casuale: dato che Elena di Adiabene avrebbe ritrovato la Croce tre secoli prima di sant'Elena, nella sua versione cristianizzata sarebbe stata indicata come la «prima regina [o prima Elena?] vincitrice» (p. 163). La madre di Costantino venne invece celebrata a Edessa dalla leggenda di Giuda Ciriaco, che per il suo carattere antigiudaico conobbe una certa fortuna anche nella letteratura greca e latina.

Il discorso sulle versioni siriache della leggenda avrebbe però meritato ulteriori approfondimenti; la costruzione proposta dall'a. è drasticamente limitata dalla scelta di ignorare le altre varianti orientali della leggenda. Solo per fare un esempio, l'armeno Movsēs Xorenac'i (II.35; II.87) non può essere distinto dalla tradizione siriaca; ma l'a. accenna solo vagamente a questo autore di datazione problematica (p. 155 s. e 176, n. 44), limitandosi a un riferimento bibliografico sbrigativo [l'articolo di Akinean sul *Kleine Pauly*!]. Lo storico armeno menziona sia Elena di Adiabene che sant'Elena, senza peraltro confonderle [a differenza dei contemporanei *Actus Silvestri*, che fa convertire quest'ultima al giudaismo]; inoltre aggiunge particolari inediti sul legame tra Elena e il re Abgar di Edessa che non sono necessariamente inventati o elaborati in epoca tarda, ma anzi potrebbero rivelare varianti più antiche della leggenda, nate in ambiente edesseno e più tardi confluite in Armenia. Per sant'Elena, Xorenac'i non sembra attingere a una storia ecclesiastica, ma probabilmente a una fonte greca di ambiente antiocheno comune a Malalas (Domninos?), dove forse si menzionava anche Giuda Ciriaco (assente nel cronografo bizantino). Si tratta quindi di questioni ben più complicate di quanto non appaia dalla sintesi dell'a., che non potranno essere risolte senza un'edizione accurata di tutte le varianti della leggenda.

G. TRAINA

Antonino FRANCHI, *Nicolaus papa IV. 1288-1292 (Girolamo d'Ascoli)*, Testo curato da Franca MARONI CAPRETTI, Presentazione di V. ALIBERTI presidente della Cassa di Risparmio di Ascoli Piceno, Cassa di Risparmio di Ascoli Piceno, Ascoli Piceno 1990, pp. 294.

Una biografia del papa francescano medievale Niccolò IV ci interessa, prima di tutto perché Girolamo d'Ascoli dei Frati Minori, fu il capo della legazione inviata dal papa Gregorio X° a Costantinopoli sul finire del 1272 e rimasta nella capitale bizantina oltre un anno, a preparare l'unione poi sancita al secondo concilio di Lione del 1274. Secondariamente, perché lo stesso Girolamo, provinciale dei Minori nei Balcani, quindi Ministro generale dell'Ordine, divenuto vescovo e cardinale, riceve durante la vacanza della sede pontificia il periodeuta Bar Sauma, inviato dal khan Argun a proporre in Occidente un'alleanza con i Mongoli contro l'Islam. Ci interessa ancora perché lo stesso Girolamo d'Ascoli, ormai papa con il nome di Niccolò IV, accoglie nuovamente Bar Sauma, di ritorno dalle corti europee, consegnandogli ricchi doni, non soltanto per il khan Argun, ma anche per il katholikos nestoriano Yâbâlâha III°. Inoltre, perché questo stesso papa Niccolò IV, rice-

vuto il resoconto delle missioni in Armenia e in Persia di Giovanni da Montecorvino, rispedisce tra i Mongoli e nella lontana Cina il famoso confratello francescano. Infine, perché Niccolò IV vede durante il suo breve pontificato la caduta di Acri, ultimo baluardo crociato di Terra Santa e, forse soccombe alla pena arrecatagli da questo doloroso evento. Elencati questi motivi storici per giustificare il nostro interesse per l'opera, vi aggiungiamo che ne è autore il P. A. Franchi OFM, frequentatore della Biblioteca del P.I.O., il quale ha più di un titolo per richiamare la nostra attenzione: è conterraneo di Nicolò IV, gli è confratello nello stesso Ordine, è specialista di storia medievale, del concilio II di Lione e dei rapporti tra Bisanzio e Roma, come provano le sue precedenti pubblicazioni. Il suo è infatti un lavoro solido e documentato, che in più di un punto, con prove alla mano, rettifica errori e precisa inesattezze, come su una ipotetica canonichessa sorella di Girolamo; su una presunta cacciata da Roma di papa Niccolò IV; su un suo anacronistico coinvolgimento nella fondazione dell'università di Macerata. La competenza di Franchi sollecita perciò serie riflessioni quando afferma che papa Martino IV ebbe un atteggiamento apposto a quello di Gregorio X, riguardo al problema orientale, e in poco tempo distrusse quanto era stato faticosamente costruito a Lione, provocando in Girolamo d'Ascoli delusione e amarezza (p. 85). Il volume comporta riproduzioni di testi d'archivio; un'appendice con l'edizione di alcuni documenti; una bibliografia e un indice analitico. Al rigore storico corrisponde una didattica suddivisione in capitoli, paragrafi e richiami marginali, oltre a una lussuosa veste tipografica in carta patinata. Pure Franca Maroni Capretti, che ha curato la redazione dell'opera, Pacifico Saldari che ne ha avuto l'iniziativa e Vincenzo Aliberti che, in quanto presidente della Cassa di Risparmio di Ascoli, l'ha finanziariamente sostenuta, meritano congratulazioni.

V. POGGI S.J.

Hugald GRAFE, *History of Christianity in India*, volume IV, Part 11, Tamilnadu in the Nineteenth and Twentieth Centuries. Church History Association of India, Bangalore 1990, pp. xx + 325.

The Church History Association of India started in 1982 a six-volume *History of Christianity in India.* This volume by H. Grafe treats of the history of Christianity in Tamilnadu, which forms the second largest religious community in that state with a flourishing ancient culture.

The book has seven chapters. The first chapter starts with the social life of the people in a caste-ridden society at the end of the 18th century. Though during the time of the British rule English education had opened up new possibilities, the beneficiaries of English education were few. "it was the Tamil Brahmans who made the most extensive use of it and thus secured influential government positions, replacing the Maratha Brahmans in many of them — as well as important occupations in the new professions of doctors, teachers, lawyers etc. as the 'new middle class" (pp. 19-20). The non Brahmans organised themselves against the increasing Brahman dominance.

Grafe locates the birth of the Dravidian movement here, as a movement against the Brahmanic system. The scene was set for social change.

In the second chapter, Grafe analyses the impact of the Christian message and the influence of various Christian groups on the social life of the people. It is interesting to read the way the church responded to the various social needs. The arrival of various Protestant groups along with the British East India Company created a new atomosphere of struggle and confrontation. The Catholic Church was also torn between Padroado and Propaganda conflicts. The situation was scandalous and confusing. But through pain and suffering the Church learned to adapt itself to the new demands. The educational reforms brought in by the various Christian groups and particularly by the Jesuits are enormous and praiseworthy, according to Grafe.

In the third chapter the author attributes the origin of the caste system among the Tamil Christians to the conversion of different caste groups into the Christian fold. "Even in the very heart of that life together, in the celebration of the Eucharist, the differences of rank and status were not suppressed. Different caste groups were allowed to participate one after the other. Sitting in separate parts of the church or on separate mats was the estabilished custom" (pp. 98-99). The authorities were helpless in handling this issue. The tug-of-war between Catholics and Protestants was another tumorous growth in the Tamil Church. The birth of ecumenism was a creative outcome of Catholic-Protestant encounter.

The fourth chapter is about the Christian meeting with other religions of the soil. When the Church got implanted in a new multi-religious context, conflict arose. This conflict, according to the author, gradually paved the way for dialogue, attempts at inculturation and similar movements.

In the fifth chapter Grafe analyses the Churches' involvement in social change through education and women uplift programmes and praises their achievement and contribution in those areas.

The sixth and the seventh chapters applaud the insertion of Christians in the political fabric and their contribution to the cultural life of Tamil society.

During the freedom movement Christians were in a delicate position. According to the author, "the Congress [Party] and its leaders denounced all Christans as agents of British imperialism". Then a group of Tamil Christians decided to follow the national stream of freedom movement rather than stand aloof. The suspicion of the politicians gave way to acceptance. Thus Christians, integrated into the socio-political life, contributed generously to Tamil Renaissance, literature and art.

The author born in Germany and having a doctorate from Leipzig University and with a long teaching experience in the Lutheran Theological College, Madras, and United Theological College, Bangalore, is well qualified to treat this topic in depth and breadth. His approach is integral and analytic. He treats Christianity in the wider socio-cultural context. The general tendency till now had been to deal with the subject in isolation. Even though the focus is on a particular region, the wider national and international scene is not lost sight of. He has analysed the socio-political problem quite well and set it in the perspective of a faith response to it.

The book contains an extensive bibliography of 33 pages, an index, a glossary of Indian words, and four maps. The present volume lives up to the excellent standard already set by the previous two volumes (vol. II in 1982, vol. I in 1984). While vol. IV Part 1 is still awaited, the editors announce that vol. III by the late Father E. R. Hambye, s.j. "is in an advanced stage of preparation".

Jose VAYALIL, S.J.

Heinz OHME, *Das Concilium quinisextum und seine Bischofsliste*, (= Arbeiten zur Kirchengeschichte, Band 56), Walter de Gruyter, Berlin-New York 1990, pp. XIV + 424.

Il lavoro, frutto di una dissertazione presso la Facoltà teologica della Friedrich-Alexander Universität di Erlangen Nürnberg, si occupa del concilio quinisesto o trullano del 692, convocato e presenziato dall'imperatore Giustiniano II, riconosciuto con i suoi 102 canoni quale fonte primaria del diritto delle Chiese d'Oriente (V. Laurent 1965) e tuttavia non confermato dal papa Sergio II, né dal successore Giovanni VII. Dovrà attendere i papi Adriano I e Giovanni VIII per averne una conferma indiretta, salvo i canoni contrari alla tradizione romana. Infatti, il can. 13 polemizza con Roma che impone il celibato a presbiteri e diaconi ; il can. 36 esige per la seconda Roma i privilegi della prima; il can. 55 condanna l'uso romano del digiuno nel sabato di quaresima, ecc. L'A. si occupa, come dice il titolo, dell'elenco dei participanti al trullano. Recensisce una cinquantina di codici contenenti la lista parziale o totale e si basa su una ventina (compresi tra il IX e il XVI secolo) per l'edizione critica dell'elenco. Ma il libro non si limita a un'edizione critica che rettifica incongruenze o errori. Una volta accertati i nomi dei 220 partecipanti, l'A. ne studia la provenienza, nella prospettiva di una geografia ecclesiastica del secolo VII, come appunto annunciava il sottotitolo della dissertazione, «Studien zur Geschichte des Konzils im Trullos und der kirchlichen Geographie des 7. Jahrhunderts». Studiando accuratamente l'elenco, l'A. si chiede se causa della reazione romana al Trullano non sia il misconoscimento della giurisdizione del vescovo di Roma sull'Illirico Orientale. In particolare: sono vincolanti nell'Illirico Orientale i canoni 13, 36 e 55 del Trullano? Tale regione, rappresentata da 10 vescovi al Quinisesto, dipende da Roma ecclesiasticamente, ma politicamente da Costantinopoli. Quindi l'A. rileva l'assenza, nell'elenco, delle sedi di Tessalonica, di Corinto, di Ravenna, di Sardegna e di Roma. Mancato invito? Ipotesi incompatibile con l'atteggiamento di Giustiniano II e con il silenzio del Liber Pontificalis. Forse Roma ritiene il trullano in contrasto con il VI° concilio (680-681), per il quale l'accordo tra papa e imperatore è essenziale all'ecumenicità di un concilio? Ma dall'elenco risulta tra l'altro che più di cinquanta partecipanti al Quinisesto erano già presenti al VI°. L'A. pensa che all'epoca la figura giuridica del concilio ecumenico non sia ancora ben definita. Secondo il patriarca Germano (m.730) l'indizione e la presenza imperiale, oltre al carattere interregionale delle que-

stioni, rendono ecumenico un concilio. Il Trullano inciderebbe allora sullo sviluppo del concetto di concilio ecumenico?

Questo buon lavoro, già premiato come dissertazione, con il Karl-Giehrl-Preis 1989, inserito oggi a ragione nella prestigiosa collana fondata da Karl Holl e Hans Lietzmann, richiama ancora più la nostra attenzione su un sinodo importante, di cui ricorre quest'anno il XIII centenario. La Facoltà di Diritto Canonico Orientale del Pontificio Istituto Orientale si propone di celebrarne la ricorrenza, con un congresso scientifico, nel dicembre 1992.

V. POGGI S.J.

Rudolf RIEDINGER, *Concilium universale Constantinopolitanum tertium. Concilii actiones I-XI*, edidit R.R. (= Acta Conciliorum Œcumenicorum sub auspiciis Academiae Scientiarum Bavaricae edita, series secunda, vol. secundum, pars prima) In Aedibus Walter de Gruyter & Co., Berolini 1990, pp. XIV + 513.

En rendant compte de la publication, en 1984, des *Actes du concile du Latran* (649), le recenseur de cette édition (O.C.P., LI, 1985, pp. 205-209) caressait l'espoir que R. Riedinger nous donnerait au plus vite les actes du VIe concile œcuménique (p. 209). Ce souhait est en train de se réaliser, puisque voici l'édition critique des onze premières sessions (7 nov. 680-20 mars 681) de ce concile qui en compte dixhuit (20 mars-16 sept. 681).

Les remarques préliminaires, datées d'août 1990 (pp. VII-XII), se présentent comme une entrée en matière provisoire en attendant l'introduction définitive promise après l'achèvement de l'œuvre. L'éditeur se limite donc ici à l'essentiel de ce qu'il faut savoir, au niveau surtout de la tradition textuelle, en abordant cette publication monumentale. Et tout d'abord, il renvoie à trois ouvrages récents qui éclairent les événements, les sites et les idées engagés dans la controverse monothélite (*Regesta* de Fr. Winkelmann, épicopologe de H. Ohme et *Il sinodo Latranense* de P. Conte) et à ses propres travaux sur la tradition manuscrite, notamment le *Vindoboniensis* 418 et les traductions latines des actes en question, terrain que le prof. Riedinger explore avec soin depuis plus d'une décennie.

C'est au chartophylax Agathon, lecteur et notaire à Constantinople III, qu'on doit d'avoir accès au texte original grec des actes de ce concile, grâce à la nouvelle édition entreprise par lui, en 713, moins de deux ans après l'ordre donné par l'empereur Philippikos Bardanès (déc. 711) de détruire ces actes. Le texte d'Agathon a été transmis par trois manuscrits relativement récents: le *Monacensis* 186 (sigle M), copié en 1446 par le moine Athanase du Prodromos de Patras (codex longuement étudié par R. Riedinger dès avant 1976), le *Taurinensis* 67 (T) du XIIIe s. sur lequel se fondent toutes les éditions antérieures (apparenté au précédent, ce manuscrit a été très endommagé par l'incendie de 1904, l'eau des pompiers ayant en l'occurence ravagé ce que le feu avait épargné), enfin l'*Ochridensis S. Clementis* 84 (O), du XIIIe s. également, qui n'a conservé que le texte de la XIe session. Ces trois témoins dérivent tous d'un même ancêtre.

Indépendamment de deite tradition textuelle directe, il y a le fameux *Parisinus gr. B.N.* 1115 (sigle K) de 1276, collationné par Jean Hardouin pour son édition; il offre un «texte excellent», mais partiel: portions notables des 4e et 11e sessions et courts fragments de la 8e. Il y a surtout le surprenant *Vindoboniensis hist. gr.* 127 (V), du XIVe s., témoin de la majeure partie de la 4e session seulement, qui contient un texte de la lettre du pape Agathon et de celle du synode de Rome, meilleur que le texte transmis par K, si l'on considère une douzaine au moins de leçons intéressantes. Ces deux manuscrits indépendants qui font apparaître ainsi la moins bonne qualité de MTO, témoignent de la diffusion des «confessions de foi» extraites des actes du VIe concile.

En ce qui concerne la transmission de la lettre du Sophrone de Jérusalem à Serge da Constantinople et au pape Honorius (qui fut lue à la 11e session de Constantinople III), l'éditeur se contente de renvoyer à deux de ses articles où, entre autres, il établit le stemma de cette tradition isolée, intéressée par le *Leydensis* 60 A (L) des XIIIe-XIVe s., le *Florentinus Laurent. Plut.* LXXXVI-6 (F) des XIe-XIIe s. et l'*Athon. Vatoped.* 594 (A) dont l'âge n'est pas indiqué. Voilà pour la tradition grecque, codicologiquement plus récente.

La tradition textuelle de la traduction latine des actes du concile offre plus de difficultés. C'est pourquoi est le bienvenu le stemma épinglé à la p. X, où l'on voit que neuf des dix manuscrits utilisés remontent, trois par trois, à un des trois apographes de l'«authenticum», le dixième étant le seul à dériver d'une quatrième copie. R. Riedinger rappelle tout d'abord que dans sa monographie sur le *Vindobon.* 418 et ailleurs, il a déjà montré que cette traduction fut exécutée à Rome par des immigrés byzantins qui, à cette époque (682-701), maîtrisaient mieux le latin que le traducteur des actes du concile du Latran de 649, mais utilisaient un type d'écriture susceptibles d'induire en erreur les copistes ultérieurs, de sorte que le texte latin offert par le *Vaticanus Regin. lat.* 1040 (C) du VIIIe s., par le *Londinensis Cotton Claudius* B.V. (B) du IXe s. et le *Vatican. lat.* 631 (R), du XIIe s., parut si incorrect à Jean Hardouin que celui-ci prit soin d'élaborer en outre sa traduction «néo-humaniste», en la faisant passer pour une version tirée «ex vetusto codice manuscripto» du collège de Clermont. C'est à un même réflexe de latinistes sourcilleux qu'avaient obéi précédemment les copistes du Moyen Age, poussés qu'ils étaient à corriger en toute liberté le latin de leur modèle. Un seul manuscrit à échapper à cette épuration stylistique, précisément le *Vindobon,* 418 des VIIIe-IXe s. Chronologiquement, les copies les plus anciennes ont été transmises par le *Vatican. Regin. lat.* 1040 (C), le *Londin. Cotton Clausius*, le *Vatican. lat.* 631 (R) et, pour deux fragments de la 4e session, le *Monac. Clm* 29.167a (m) du IXe s., tandis que le *Berol. lat.* F 626 (G) du XIIe s. dérive d'une tradition où se conjugue la filière VP et CB, B se trouvant être la matrice des éditions latines du XVIe s. Il s'agit d'une tradition qui remonte à la deuxième moitié du VIIIe s. et qui s'origine aux *scriptoria* du nord de la France (Reims, Laon et Saint-Amand). Riche en abréviations (R est le plus pur type de ce genre), ce texte est issu du même milieu d'où procèdent les Décrétales pseudo-isidoriennes.

C'est de ce modèle que provient le *Vindobon.* 418 (V) des VIIIe-IXe s. (notre texte y est entièrement conservé), un modèle qu'a corrigé le copiste du

Paris. B.N. nouv. acqu. lat. 1984 (P) du IX[e] s., des corrections plus importantes, en raison d'une contamination du groupe CBR affectant une troisième copie de ce groupe, le *Berolin. lat.* F 626. De cette famille seul P (le *Bellovacensis* de Mansi, XI, 738C) a influencé le texte imprimé, grâce à l'usage qu'en fit Hardouin.

A côté de ces deux groupes qui ont en Saint-Amand leur prototype, un troisième a comme patrie l'Italie du nord et plus précisément les abbayes de Bobbio et de Nonantola et renvoie également à une copie de l'«*authenticum*» exécuté probablement au IX[e] s. Ce groupe est représenté par le *Mediolan. Ambros.* M 67 sup. (M) du IX[e] s., par N (Biblioteca Nazionale Centrale Vittorio Emmanuele de Rome, cod. lat. 1326 du XI[e] s., texte intégralement conservé) et par le *Vatican. lat.* 1326 (L) du XI[e] s.

Ce sont les meilleurs témoins des remaniements effectués par des copistes soucieux de corriger leur modèle et qui influencèrent l'*Editio Romana* (1612), première édition bilingue des actes de notre concile.

D'une quatrième copie de l'original n'est parvenu qu'un seul témoin, le *Venet. Marc. lat.* 163 (K) des XI[e]-XII[e] s., en provenance de l'Italie centrale.

A l'exception de la bulle du pape Agathon et de la lettre du synode romain (textes latins originaux), nous avons à faire ici, répétons-le, à une traduction latine exécutée à Rome par des lettrés byzantins au sujet desquels R. Riedinger pose la question de compétence face aux multiples difficultés à résoudre, reconnaissant dès lors qu'est très mince la possibilité accordée à l'éditeur actuel de restituer avec exactitude un texte passé par tant de mains intermédiaires. Il fournit des directives aux philologues désireux d'étudier ces textes comme témoins privilégiés de la langue du temps et formule à ce propos d'éclairantes hypothèses, ayant tenu compte, pour sa part, des instruments de travail à sa disposition (*Corpus Glossariorum Latinorum*) et préparé un *Index latin.*

L'éditeur termine ses «Vorbemerkungen» en soulignant l'état déplorable où serait restée cette édition si on n'avais pas disposé des cinq manuscrits latins de l'époque carolingienne et post-carolingienne.

A ce quelques pages d'introduction provisoire fait suite, après la liste des sigles des manuscrits (p. XIII-XIV), l'édition gréco-latine (texte grec à gauche, texte latin en regard) des actes des onze premières sessions du VI[e] concile. En haut des pages, la référence aux colonnes de Mansi, le premier étage de l'apparat étant réservé aux références scripturaires, le deuxième aux sigles des manuscrits, le troisième, aux variantes. Sauf pour la onzième session (lettre de Sophrone de Jérusalem à Serge de Constantinople etc., p. 410-492), l'apparat du texte grec est peu fourni, tandis que l'apparat latin occupe près de la moitié de chaque page, illustrant ainsi de façon visuelle, sans même qu'il soit besoin de s'immerger dans le maquis des variantes, les difficultés affrontées par l'éditeur.

Il n'est pas question de relever ici, par une comparaison linéaire ou ponctuelle avec le texte de Mansi, le progrès que cette édition représente par rapport à celles de XVII[e] s. A l'usage chacun pourra apprécier l'étendue de cette avancée et reconnaître le mérite indéniable qui revient à R. Riedinger d'avoir fourni, suivant la meilleure tradition scientifique inaugurée sur ce ter-

rain par E. Schwartz, le texte critique d'un monument doctrinal qui éclaire un des épisodes cruciaux de l'intelligence et du développement de l'insondable mystère du Christ, Verbe incarné, intègre en sa volonté humaine. Il ne reste plus qu'à espérer voir sans trop de délai l'achèvement de cette œuvre grandiose qui honore l'Académie des sciences de Bavière et l'éditeur W. de Gruyter de Berlin, au cœur d'une Allemagne à nouveau unifiée.

D. STIERNON

Kenneth M. SETTON, *Venice, Austria, and the Turks in the Seventeenth Century* (= Memoirs of the American Philosophical Society Held at Philadelphia for Promoting Useful Knowledge, Volume 192), The American Philosophical Society, Independence Square — Philadelphia 1991, pp. 502.

In opera precedente, *The Papacy and the Levant*, (cfr OCP 1979, pp. 462-466; 1980, pp. 232-237; 1986, pp. 229-231) l'A., già curatore dell' opera collettiva *A History of the Crusades*, era giunto fino alla battaglia di Lepanto. In questo volume percorre, lungo il secolo XVII, l'affrontarsi di Venezia e dell'Austria con l'impero ottomano, dalla pace turcoveneta due anni dopo Lepanto, nel 1573, fino al trattato di Passarowitz del 1718. Tale pace del 1573 tra Venezia e la Porta si interrompe con la guerra di Creta (1645-1669). Ma frattanto, la storia absburgica d'Europa, dalla successione boema alla guerra dei trent'anni, ha come sfondo il pericolo turco. L'A. istituisce un parallelo tra la vittoria dei Cristiani a Lepanto nel 1571 e la vittoria di Gustavo Adolfo a Breitefeld nel 1631. Che il pericolo turco rimanga sfondo comune, lo mostra anche la pace del 1648 a Westfalia, dove Alvise Contarini partecipa alle trattative come inviato della Serenissima. E la valutazione di protagonisti dell'epoca, quali Gustavo Adolfo, Raimondo Montecuccoli, Richelieu, Tilly, Torstensson, Wallenstein, deve tener conto di tale prospettiva. La guerra navale e gli scontri terrestri hanno i loro eroi. Venezia perde, nelle guerre con i Turchi, Tomaso Morosini (p.146), Lorenzo Marcello (pp. 182-183), Lazzaro Mocenigo (pp. 186-187). Il 5 settembre 1669 un altro Morosini, Francesco, consegna ai Turchi l'isola di Creta, appartenuta a Venezia per 450 anni (p. 228). In patria qualcuno lo accusa di felloneria, ma altri lo difende. Venezia ha appena il tempo di piangere la perdita di Creta che l'attenzione di tutta l'Europa è concentrata su Vienna, per la seconda volta assediata dai Turchi (p. 260). La liberazione di Vienna, la sconfitta turca e l'uccisione del gran Visir, Kara Mustafa, segnano l'inizio della parabola discendente della potenza militare turca. Francesco Morosini cattura Santa Maura (p. 290), conquista Prevesa (p. 295), bombarda il Partenone (p. 311), ma è sconfitto dalla peste (p. 319). Divenuto doge, rinuncia al dogato per morire sulla breccia, ultrasettantenne (p. 388). La Moréa «antemurale del pubblico dominio in Levante» (p. 416) cade in mano ai Turchi quando questi, firmata la pace con i Russi nel 1713, possono concentrare i loro sforzi nell'arcipelago greco (p. 426). Ma ecco Eugenio di Savoia, al servizio degli Absburgo, attuare una serie di strepitose vittorie contro i Turchi, a Peterwardein (1716), a Zenta

(1716) e a Belgrado (1717). Per quanto riguarda la guerra con i Turchi infatti, il secolo decimosettimo non termina con la pace di Karlowitz (1699), ma con quella di Passarowitz, nel 1718.

L'A. riconosce nella prefazione che i documenti sono troppi per essere adeguatamente messi a frutto in una sola monografia. Perciò, sacrifica le sue preferenze per gli archivi viennesi, limitandosi soprattutto agli archivi veneziani e vaticani. Ma la ricostruzione storica globale richiede sempre numerosi tasselli, come di mosaico. E questo libro dà il suo particolare contributo a ricostruire, il quadro sintetico e globale.

Riconosciutigli questi meriti, non escludiamo che il lettore arrivato alla fine del volume, possa sentire inappagato qualche suo desiderio. Fatalmente, l'opera non integra tutti gli elementi del contesto, non meno importanti dei fatti bellici. Non affronta, per esempio, il problema delle Capitolazioni e della cosiddetta protezione di Cristiani locali e stranieri, da parte di potenze occidentali, già attivo nel secolo precedente, e tanto più nel secolo studiato dall'A., terreno fertile per le rivalità tra le potenze occidentali e preludio della famosa questione d'Oriente. Inoltre, a paragone con altri lavori dello stesso A., questo è meno ricco di novità euristiche, non tanto perché manca, in questo come in quelli, l'apporto degli archivi ottomani, o di documenti turchi catturati, come il *Sikâyet defteri* o registro dei reclami trovato nell'accampamento turco nel 1683, edito dai turcologi austriaci a Vienna nel 1984. Ma perché neppure fa riferimento alla ricca documentazione dell'archivio di stato di Venezia, sulle conseguenze, anche a proposito dei rapporti con i Turchi, dell'interdetto papale contro Venezia. Infatti la Serenissima, per vendicarsi di chi difende quell'interdetto papale, diventa antigesuita e impedisce la creazione di residenza gesuita a Cipro. I consoli veneti anzi, accusano di trame ottomane i gesuiti, presso i Turchi, così da farli imprigionare o espellere.

Ma, additando queste lacune, non vogliamo sminuire il valore di un'opera che aggiunge nuovi titoli per la nostra ammirata riconoscenza al suo Autore.

V. Poggi S.J.

Iconica

Sante Babolin, *Icona e conoscenza. Preliminari d'una teologia iconica.* Gregoriana, Libreria Editrice, Padova 1990, pp. 380.

Il volume si presenta come saggio di filosofia dell'arte sacra, e l'A. precisa che deve soffermarsi sui «preliminari» cioè prima della soglia della Teologia (pp. 9-10), prescindendo anche dalla scultura, affreschi e miniatura (pp. 15s). Inquanto sintesi originale di parola e immagine l'icona diventa strumento di conoscenza valido non meno della parola, e quindi accessibile a tale investigazione come lo propone l'A. (p. 10). Si giustifica così un lavoro sui preliminari d'una teologia iconica.

L'A. segue la distinzione, già fatta da Romano Guardini, tra immagine

sacra o di culto, come lo è l'icona, e immagine religiosa o di devozione, come lo è molte volte la pittura occidentale (p. 28) la stessa differenza tra un inno sacro e una poesia. Da un punto di vista antropologico, l'uomo non può pensare senza immagini (p. 30; 124), secondo anche il noto detto di I. Kant, da cui scaturisce l'indissociabilità di immagine e parola. Dunque, quando l'A. asserisce che all'inizio il cristianesimo era iconoclasta (p. 31), anche se ha in mente la risposta di Eusebio a Costanza (p.75), ha un atteggiamento semplicista, non solo nell'interpretazione della storia, specie se lo si compara col lavoro di H. Fischer, *Die Ikone.* Herder, Freiburg i. Breisgau 1989, ma anche contro l'assioma antropologico riportato. Sarebbe più esatto dire che il cristianesimo, all'inizio, a causa della difficoltà di avere delle iconi, e per il pericolo dell'idolatria, più che inconoclasta, era aniconico. Ha comunque ragione Babolin quando spiega che l'icona cristiana vuol essere storica, e non solo simbolica (p. 34).

Inoltre, l'A. ritiene l'icona del Santo Volto come l'icona madre di tutte le icone di Cristo e dei santi (pp.45, 201). Parla anche di «volto canonico» come tipologia di volto (p. 40). Il riferimento che fa alla festa dell'Ortodossia è giusto, ma certe conclusioni che ne tira, come l'identità suggeritaci tra l'uomo della Sindone e il volto canonico di Cristo rimane entro i limiti della speculazione (pp. 202-203).

Per gli iconoclasti le uniche vere icone sono la croce, l'Eucaristia e la vita santa dei fedeli (pp. 61-62). L'iconostasi vale come un'unica icona (p. 64). Il fatto dell'iconografia presuppone l'incarnazione (p. 73). Ma trattare l'eucaristia come immagine vuol dire monofisismo, tradotto nella spiritualità (p. 75). Invece, il corpo rappresentato dalle iconi sarebbe il corpo liberato dalla corruttibilità (p. 86) un tentativo, secondo Florenskij, di esprimere la speranza nella risurrezione (p. 86). «L'uomo alienato sarà sempre vestito da altri» (p. 88). L'arte cristiana specie bizantina non è né bella né brutta, perché esprime il sentimento del sublime (pp. 93, 344). Il bello sottolinea l'umanizzazione di Dio, il sublime invece la divinizzazione dell'uomo (p. 94). Il comico è là per liberarci dalla bruttezza (p. 107). Comunque, la bellezza si caratterizza dalla bontà (p. 113).

Decisivo il ruolo complementare della vista e dell'udito, dell'immagine e della parola, per capire e cogliere la rivelazione (p. 121). Ma nella nostra cultura dominata dal visivo si prospetta una contradizione tra immagine e parola (p. 122). Le iconi sono anche immagini bidimensionali (p. 123). Non poteva mancare il paragone tra le reliquie e le iconi (p. 124). Comunque, è ingiustificato sostenere un'opposizione radicale tra immagine e parola (p. 124). Come lo erano i sacramenti per S. Agostino, così l'icona è parola visibile (p. 125). Stando a Col 1:15 il Verbo stesso è immagine dell'invisibile Dio, quindi: la parola è immagine. D'altronde, per dirla con Giovanni Paolo II, una delle funzioni della riscoperta dell'immagine è reagire agli effetti alienanti delle molteplici immagini (p. 126). Con Blondel si deve asserire che, la chiave di tutte le espressioni è la parola (p. 130). Non si dimentichi che l'icona è una scrittura: essa infatti va scritta e letta (p. 133).

Di particolare rilievo è ciò che l'A. asserisce a proposito della possibilità di un'ontologia. Facendo ricorso a P. Florenskij egli fa notare che gli iconografi furono molte volte considerati filosofi, testimoni della grande sofia plu-

risecolare, anzi eterna (pp. 150-151). Però la critica ai successori di Bergson, ad esempio, di aver confuso immagine e parola (p. 155), tralasciano il riferimento positivo al maestro stesso, che, mentre spiegava la metafisica come la scienza che fa a meno dei simboli, cioè che ci mette in contatto immediato con lo slancio della vita, faceva amplissimo uso di immagini. Ha ragione l'A. di criticare l'uso del termine «prospettiva rovesciata,» diventato specialmente popolare con l'omonimo scritto di P. Florenskij, e di suggerire invece una «prospettiva multipla» (p. 163), anche se non sfrutta in pieno un'epistemologia cristiana tagliata sull'oggetto stesso della fede, che ricostruisce essa stessa il soggetto nel suo campo semiotico, invece di fare come nelle filosofie moderne, dove l'oggetto deve giustificarsi davanti al soggetto.

Estremamente utili anche i tre semantismi con cui si può leggere l'icona: della storia, cromatico e geometrico (pp. 170-190). Con questi tre criteri l'A. interpreta dodici icone (pp. 201-316). Seguono bibliografia e appendice con efficaci e pedagogiche sintesi dei capitoli.

L'opera tratta un importante aspetto dello studio dell'icona e in questo senso risulta pure molto lodevole, anche a causa della vasta erudizione di cui dispone l'A. Solo alcuni tratti non sono allo stesso livello, come, ad esempio il suindicato problema della relazione tra il volto canonico e quello dell'uomo della sindone. Babolin crede alquanto alla leggenda di Abgar (pp. 201-202), anche se non esiste documentazione che tolga all'Armenia la priorità di prima nazione convertita al cristianesimo. Un libro pieno di ruagguagli (talvolta discutibili), che però non si indirizza in maniera pura al problema proposto: i preliminari filosofici. Comunque, i numerosi spunti di riflessione rendono quest'opera indispensabile a chi voglia addentrarsi nel mistero dell'icona.

E. G. FARRUGIA, S.J.

John BAGGLEY, *Doors of Perception: Icons and their Spiritual Significance. With an Appendix by Richard Temple.* St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York 10707, 1988, pp. XII + 160 + 18 plates.

In this book J. Baggley, Anglican parish priest and contributor to *The Times*, offers the Western reader an introduction to the spiritual riches of the iconic tradition. Over eight chapters he covers the intricate historical background which saw Byzantine Christianity engaged in a fratricide war for or against icons, and attempts to decipher the language of icons by means of the biblical language involved and confront it with the visual language of icons, in relationship to the spirituality of the icon painters and the environment generally. A chapter on the painting of icons by R. Temple (pp. 99-105) of the Temple Gallery, London, sheds some useful light on the technicalities involved. Especially welcome are the icons and the explanations given of them at the end of the book.

Under the title «The Doors of Perception» Aldous Huxley published a book (London 1954) claiming that an access to the transcendent may be simply attained through drugs. In his work Baggley makes the opposite claim. Icons form a door into the divine realm, thus marking an intersection-point

between the divine and the human (p. 4). They thus presuppose a sacramental view of reality. A liturgy without icons would be tantamount to separating the earthly from the heavenly Church (p. 92). The uselessness of many doors and windows as portrayed in icons is meant to show the attempt to describe the indescribable in a realm where normal communication breaks down (p. 35).

We are thus faced with a perceptive introduction in which more is offered than its deceptively readable form may suggest. In effect we are confronted with some penetrating issues of an epistemology of revelation (p. 9) in which truth enters as much through the eye as through the ear (cfr also pp. 23-24). The explanations remain within the reach of the beginner. The picture section in the appendix may also be commended, even if the crossreferences are unnecessarily complicated and could easily have been avoided by spreading the icons throughout the book.

E. G. FARRUGIA, S.J.

Wolfgang KASACK (Hg.), *Die geistlichen Grundlagen der Ikone.* Verlag Otto Sagner, München 1989, 200 S.

Anläßlich der Feier des Millenniums der Taufe von Rus', die 1988 stattfand, kam diese Sammlung von Beiträgen über die Bedeutung der russischen Ikone zustande (S. 7). Wie schon Kasack in der Einleitung sagt, mit Berufung auf F. Nemitz und letztlich auf W. Goethe, lebt die Ikone von der Einsicht, daß alles Vergängliche nur ein Gleichnis des Ewigen ist (S. 10).

Einigen landläufigen Wesensbestimmungen der Ikone will R. Stichel nachgehen, um sie zu präzisieren. Seiner Meinung nach geht die Spannung zwischen Dogma und Bild in der Orthodoxen Kirche durch alle Jahrhunderte hindurch, von denen der Bilderstreit nur eine Epoche, wenn auch wohl die bedeutendste bildet (S. 22)! Bischof Alipij macht darauf aufmerksam, daß es in der Russischen Kirche — im Gegensatz zur Griechischen — doch den Ritus der Ikonenweihe gibt (S. 43). Interessant ist A. Backhaus' Behauptung, das Bild sei, wegen der Gleichzeitigkeit der Ereignisse, dem Wort weit überlegen (S. 56). Als Beispiel der Einheit von Bild und Wort wird die Traumdeutung genannt (S. 60). Über das siebte allgemeine Konzil (787) macht M. Arndt folgende Bemerkung: es "war das einzige Konzil, an dem eine große Zahl von Mönchen teilnahm" (S. 67), während der Bildersturm unter den Soldaten blieb (S. 69); der Abschluß bedeutete schließlich den Sieg über die origenistische Theologie (S. 74). Nach Florovsky läuft der ganze Bilderstreit auf einen jahrhundertelangen Kampf zwischen einem christlichen Hellenismus und einem hellenisierten Christentum hinaus (S. 76). Entscheidender ist, bei diesen Überlegungen, daß der Ikonoklasmus eine christologische Häresie war und daß in dieser Zeit ein weiterer Schritt in Richtung Trennung von Ost und West getan wurde (S. 77).

N. Artemoff macht darauf aufmerksam, daß die Ikonostase als Trennwand eine ähnliche Funktion erfüllt wie die Subjekt-Objekt-Trennung bei der

Erkenntnis — genau so unabdingbar wie die Einheit (S. 82). Aus dem bekannten Buch Evdokimovs über die Ikone kommt ein Abschnitt über Rubljev, wobei Evdokimov sich für die Deutung des mittleren Engels als den Vater entscheidet (S. 107). F. Scholz weist auf Verschränkungen zwischen Ikonen und westlicher Kunst, da z.B. Leonardo da Vincis berühmte Darstellung des Heiligen Abendmahls als Grundlage zur Unterdrückung von byzantinischen Vorlagen diente (122). Die nächsten drei Aufsätze zeigen die Rolle der von N. S. Leskov, I. S. Schmeljov und W. Soluchin bei der Neuentdeckung und Rehabilitierung der Ikone. Interessant ist bei H. Theissings "Das Bildlicht in der byzantinischen Malerei" der Vergleich zwischen G. Bellinis und Theophans des Griechen Verklärung (p. 177). Und genauso wie es falsch wäre, zu behaupten, die Ikonen seien lichtlos, so treffe es auch nicht zu, die Ikone sei "flächenhaft" (S. 195).

So haben wir es in diesem Buch mit einer reichen Palette an Gedanken und Illustrationen zu tun, die zwar oft anregend aber auch manchmal umstritten sind. Einige dieser Aussagen wären mit denen von H. G. Thümmels *Bilderlehre und Bilderstreit* (Würzburg 1991) zu konfrontieren.

E. G. FARRUGIA, S.J.

Rainer STICHEL, *Die Geburt Christi in der russischen Ikonenmalerei.* Voraussetzungen in Glauben und Kunst des christlichen Ostens und Westens. Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1990, 176 S. + 92 Tafeln + Frontispiz.

Gemäß dem Prinzip, daß Ikonen zunächst Ausdruck des Glaubens sind und nur in einem untergeordneten Sinn auch als Kunstwerke betrachtet werden können, legt uns St. einige Erwägungen zum Thema der Geburt Christi in der russischen Ikonenmalerei dar. Diese können in zwei Sparten eingeteilt werden: a. Die Vorstellungen der byzantinischen Kirche von der Geburt Christi (S. 19-65) und II. das Festags-Bild selbst (S. 66-147). Da das jungfraüliche und schmerzlose Gebären Marias den Mittelpunkt des byzantinischen Nachdenkens über die Geburt Christi bildet, so St., beschäftigt sich auch das kanonische Bild mit den Umständen der Geburt Jesu (S. 15). Aber die Arbeit versteht sich zugleich als Beitrag zur Klärung der Stellung des Künstlers zu seinem Vorwurf (S. 15-16). Uns interessiert hier vor allem das Verhältnis zwischen Bild und Dogma.

Die Schilderung der Bedeutung der schmerzlosen Geburt nimmt bei St. einen breiten Raum ein. Daß dieser Aspekt der Geburt Christi zum christlichen Bekenntnis der griechischen Kirche werden konnte, führt er auf das erste Konzil *in Trullo* (629) zurück (S. 32). In Westeuropa blieb man bis zum Beginn des 14. Jahrhunderts bei der Darstellung der liegenden Gottesmutter (S. 70). Nach und nach begann man im Westen einen Widerspruch zu empfinden zwischen der schmerzlosen Geburt Jesu und der liegenden Position seiner Mutter, so daß man sie nunmehr kniend darstellte. Entscheidend für den Umschwung im Westen waren u.a. der hl. Bernhard v. Clairvaux (gest. 1153), der hl. Franz v. Assisi (gest. 1226) und die heilige Birgitta v.

Schweden (gest. 1373) (S. 70-73). Umgekehrt zeigt sich der westliche Einfluß im 14. Jahrhundert in Byzanz und man gelangte auch dort zur knienden Muttergottes. Ferner sind in der Ukraine, wo westeuropäische Einflüsse aufgenommen wurden, Modifizierungen des kanonischen Bildes zu vermerken (S. 148).

Was der Autor zur Kunst sagt, ist belehrend und interessant: so zum Simultanbild (S. 82-83) und zu A. Antropovs Versuch, die Einheit von Zeit und Handlung zu wahren (S. 113); des Weiteren zum Einfluß des Bildes der Geburt Jesu von Jeronimo Nadals *Meditationes*, was durch entsprechende Bilder im Bildteil zu Tage tritt (vgl. Nr.84); wie auch zur «umgekehrten Perspektive» überhaupt (S. 144). Sehr anregend ist auch, was zum Verhältnis des Bildes zum Dogma gesagt wird, auch wenn der Rezensent sich eine präzisere Sprache gewünscht hätte. St. ist einem Problem der Sprache (Verhältnis Bild-Text) auf der Spur gekommen, ihm fehlt allerdings an spekulativer Durchdringung der dogmatischen Problematik. Hin und wieder wird Stichel unkritisch, so wenn er behauptet, daß «der Evangelist Johannes (7:41f) die Geburt Jesu in Bethlehem ausdrücklich verneint» (S. 20).

Dennoch is die ganze Thematik, die St. aufgreift, vielversprechend, und die Art, wie er das Verhältnis des Künstlers zu seinem Vorwurf schildert, für einen Dogmatiker erfrischend. Man kann nur wünschen, daß St. selbst und andere Gelehrte das ganze Dogma in seinem Verhältnis zum Bild erforschen würden. Dann wäre ein äußerst plastischer Beitrag zum christlichen Verständnis des Ostens geleistet.

E. G. FARRUGIA S.J.

Hans Georg THÜMMEL, *Bilderlehre und Bilderstreit*. Arbeiten zur Auseinandersetzung über die Ikone und ihre Begründung vornehmlich im 8. und 9. Jahrhundert. Augustinus-Verlag, Würzburg 1991, 186 S.

Von einigen Arbeiten, die er zur Theorie der Ikone, insbesondere wie sie im Bilderstreit erarbeitet worden ist, schon verfaßt hatte, legt uns H. G. Thümmel einen Sammelband in bearbeiteter Form vor (S. 9). Sie betreffen meist Spezialthemen. Allerdings bietet der Beitrag, der schon in TRE VI, S. 525-540 abgedruckt war und hier in erweiterter Form (S.64-94) erscheint, einen geeigneten Rahmen, um die einzelnen Beiträge gut zusammenzuordnen.

Der Band enthält eine Reihe von Beobachtungen, die unser bisheriges Bild vom ganzen Bilderstreit ergänzen können. So wird bei der Frage nach einer Definition der Ikone bei den Vätern von der gelegentlichen Benutzung der Bezeichnung für z.B. Elfenbein- und Steatitreliefs abgesehen, wie im Horos des 7. Ökumenischen Konzils festgelegt (S. 11-12). Bei der Erhebung des Tarasios zum Patriarchen wird der strategische Vorteil einer unbelasteten Persönlichkeit für die Verfolgung der Politik Irenes herausgestellt (S. 70), was allerdings einen unglücklichen Präzedenzfall bei der Ernennung des Photios fast ein Jahrhundert später schuf. Das Mönchtum kommt weniger geschlossen bilderfreundlich weg, als man bisher angenommen hat (S. 71). Nachdem Th.

verschiedene Deutungen, die zum Entstehen der Tradition gegeben worden sind, modifiziert hat, kommt er zum Schluß, daß die Bilderfeinde sich eigentlich als Hüter der Tradition verstanden haben (S. 30), und daß noch längst nach dem offiziellen Ende des Bilderstreites eine anikonische Kirchendekoration fortbestand (S. 32). «Man wird annehmen müssen, daß die Bildproduktion bis zum Bilderstreit bescheiden war, daß die Wiederherstellung der Bilderverehrung diese bescheidene Produktion wieder aufleben ließ, und daß erst Photios es war, der aus persönlichen Motiven eine neue Welle der Bildproduktion initiierte» (S. 33; vgl. auch 92-93; 115-126). Th. vermutet, daß die von ihm hier herausgegebene Schrift «Gegen die Bilderstürmer» von Photios aus Werken des Theodoros und Nikephoros zusammengestellt worden ist (S. 128). Auch in der «Disputation über die Bilder in der Vita der Konstantin» (S. 145-153) vermögen Antworten auf Fragen des abgesetzten bilderfeindlichen Patriarchen Johannes Grammatikos manches über Kreuz und Ikone zu verdeutlichen (vgl. S. 149-152). Th. will nichts unberücksichtigt lassen, so zieht er sowohl die Dichtung des Theodoros als auch das Hofzeremoniell heran.

Zum Ansehen der Ikone im Osten selbst, die im 19. Jahrhundert auf einem Tiefpunkt angelangt war, gehört auch, daß N. Leskov sie wiederentdeckte und als neuplatonisch erklärte (S. 36). Das reale Interesse am Zweiten Nicänum selbst erwuchs im Westen durch dic Notwendigkeit, dem kalvinistiscehn Bildersturm zu begegnen (S. 92).

Man kann sich über ein so üppiges Angebot an guten Überblicken über schon Erreichtes wie auch anregend Neues nur freuen.

E. G. FARRUGIA, S.J.

Anthony UGOLNIK, *The Illuminating Icon*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, Michigan, 1989, pp. 276.

This study is a multilayered work which can be approached on several levels. It is first and foremost a very personal essay of the A. written to convey the spirit of Orthodoxy. It is not a theology per se, but rather propounds an approach to theologizing or the theological act. The work is partly autobiographical and partly a sociological and theological introduction to Orthodoxy. Another observation needs to be borne in mind. The work was written to introduce the American audience to the Orthodox milieu, both that of American Orthodoxy which to this day is viewed by some Americans as foreign and, therefore, "un-American" and that of Soviet Orthodoxy today which the A. tries to portray in its real vitality and complexity in contrast to the all-too-facile characterizations of it as typically encountered in popular presentations.

Anyone unfamiliar with the traditional American immigrant, ethnic church scene (be it Orthodox or Catholic) in a largely Protestant country may have difficulty in appreciating the force of the sociological and psychological points of the A., but they are relevant matters in any discussion of the status and ethos of Orthodoxy in America today. Reading the work, one feels the

pain of the A. who, as a youngster, grew up feeling a love of both Russia and America when, at the same time, the two countries were regarded as enemies. One does not have to share all the A.'s points of view in order to value the book as a needed contribution in "ecumenical psychology". One, indeed, can clearly differ with him here and there. His verbal broadside (p. 241) against Bishop Fulton J. Sheen, who the A. states made a career full of offences against the American Orthodox communion is unwelcome hyperbole that unnecessarily dishonors the memory of a man known for his love for the Christian East and who even enjoyed bi-ritual faculties to celebrate the liturgy in the Byzantine Rite. Methodologically speaking, the A. seems, at times, to make unjust comparisons by ignoring important differences in mentality and time as, for instance, in his contrast (pp. 59-60) of the film *Martin Luther* (1953) with that of Andrei Tarkovsky's *Andrei Rublev* (1966).

The A. is at his best when discussing the possible contributions of Russian Orthodoxy in expanding the horizons of the "post-Christian era". His detailed observations concerning the dialogical character of Orthodoxy, which are largely based on the seminal work of Mikhail Bakhtin, are well-taken. As he indicates (pp. 102-3, 158-63), lamenting the stress on autonomous existence in the Modern Age, only the dialogical life can restore man to his fullness in *sobornost'* or essential communality, both in the Church and in society.

R. Slesinski

Islamica

Thomas Mooren, *Macht und Einsamkeit Gottes*, Dialog mit dem islamischen Radikal-Monotheismus, (= Würzburger Forschungen zur Missions — und Religionswissenschaft, Religionswissenschaftige Studien, 17), Echter Verlag, Würzburg Oros Verlag, Altemberge 1991, pp. 408.

L'A., esperto di lingue orientali, di antropologia culturale e di fenomenologia religiosa, ha raccolto nel volume dodici dei suoi saggi islamologici, già apparsi tra gli anni 1980 e 1989. Il primo saggio interpreta il monoteismo islamico come reazione all'idea biblica di popolo eletto. Il secondo considera l'iconoclasmo islamico nemico di qualunque immagine di Dio, comprese quelle di paternità e di figliolanza. Il terzo afferma che l'Islam rifiuta per Allâh quanto la fenomenologia religiosa chiama «mito». Il quarto saggio proclama diverso il rapporto tra Islam e Corano da quello di altre religioni scritturistiche con il rispettivo libro sacro. Il quinto constata la peculiarità di una spiritualità islamica, a paragone della spiritualità tipica dei Cristiani. Il sesto vede il fondamentalismo islamico come un ritorno alle fonti. Il settimo conclude per una interpretazione globale della tolleranza islamica partendo da un commento indonesiano del passo coranico che esclude ogni violenza in religione. Gli articoli ottavo, nono, e decimo sono più degli altri contingenti, prendendo spunto da uno scritto di F. K. Mayr, dalla teoria occidentale della

morte di Dio o da un' opera di Marina Scriabin sulla produzione artistica. L'undecimo saggio è sintesi della figura di al-Ḥallâg, mistico musulmano giustiziato come eretico, emblema di paradossalità e insieme di attualità della mistica all'interno del monoteismo islamico. Il duodecimo studio infine, considerando un testo indonesiano di apologia dell'Islam, ne deduce la difficoltà del dialogo con l'Islam, conclusione valevole per tutto il volume e conforme del resto al troppo generalizzato «radikal» del sottotitolo.

V. Poggi S.J.

Patristica

Real Academia de la Historia, *La sociedad del Bajo Imperio en la obra de Salviano de Marsella*, discurso leído el día 14 de Enero de 1990 en el acto de su receptión pública por el Excmo. Sr. D. José Maria Blázquez Martínez y contestación por el Excmo. Sr. D. Antonio Blanco Freijeiro, Madrid 1990, pp. 88.

José Maria Blázquez, storico e archeologo noto per i suoi studi sulla Spagna preromana e romana, nel 1990 è entrato a far parte della *Real Academia de la Historia*. Come di consueto, la prolusione di rito è stata pubblicata in un apposito fascicolo, insieme alla replica dell'Accademico A. Blanco Freijeiro. Il tema prescelto è familiare agli studiosi della tarda antichità: gli aspetti sociali delle opere di Salviano di Marsiglia.

Di questo autore, vissuto nel V secolo, si conoscono scarsi dati biografici. Ma i suoi scritti, in particolare il *De gubernatione Dei*, costituiscono una delle fonti più importanti sulla società del basso impero. In essi Salviano mette a nudo i vizi dell'aristocrazia tardoromana, dei vescovi e dei mercanti; critica il lusso e l'immoralità di banchetti e spettacoli, e accusa gli eccessi del fiscalismo imperiale. Particolarmente toccante è il suo apprezzamento dei barbari, la cui purezza è contrapposta ai costumi 'decadenti' dell'Occidente romano.

Partendo dagli enunciati di Salviano, l'a. compie una serie di excursus sul mondo tardoantico, attuando un confronto serrato tra Salviano e gli autori contemporanei, sia occidentali che orientali; ne risultano molti spunti interessanti, che invitano a ulteriori approfondimenti. La bibliografia è aggiornata ma non sempre completa (ad esempio, per limitarsi a Salviano, non sono citati i contributi di S. Pricoco, H. Fischer, C. Leonardi).

G. Traina

Jean CHRYSOSTOME, *Discours sur Babylas*. Introduction, texte critique, traduction et notes par M. A. SCHATKIN, avec la collaboration de C. BLANC et B. GRILLET; suivi de: *Homélie sur Babylas*. Introduction, texte critique, traduction et notes par B. GRILLET et J.-N. GUINOT (Sources Chrétiennes 362), Éditions du Cerf, Paris 1990, pp. 330.

Il volume rappresenta un ottimo contributo agli studi crisostomici, grazie alla ricchezza del materiale raccolto ed alla sicurezza storico-filologica con la quale esso viene elaborato.

Il *Discorso*, pronunciato tra il 378 e il 379, è importante nell'opera di Giovanni Crisostomo per i temi che affronta: il paganesimo, il rapporto dei vescovi con il potere imperiale, la libertà cristiana. È evidente che i concreti tratti storici del vescovo Babila sfuggono ormai, dopo circa centoventi anni (Babila fu vescovo di Antiochia e martire alla metà del III sec.), al suo panegirista, che non sa — o non vuole — più neppure indicare il nome dell'imperatore antagonista dell'eroe; altrettanto chiaro è che l'esaltazione del martire, oltre che ad un sincero moto di pietà personale del Crisostomo e del suo uditorio, risponde anche, e almeno altrettanto, all'intento di un confronto serratamente polemico-apologetico con i grandi rappresentanti contemporanei della cultura e della politica pagane (Libanio, Giuliano).

La prima parte del volume, quella dedicata al *Discorso*, comprende una notevole Introduzione (pp. 15-85), nitida nella ricostruzione del contesto storico e di pensiero e precisa nel seguire anche le vicende postcrisostomiche dei testi agiografici concernenti Babila (pp. 49-60); ampia e sostanziosa nel fissare le linee della tradizione manoscritta (pp. 61-80: sono stati vagliati venti mss. che datano tra IX e XVI sec.; moltissimi i recenziori non considerati), nonché la storia delle edizioni (pp. 80-83) e delle traduzioni antiche (p. 84). Seguono il testo e una bella traduzione (pp. 90-275).

La seconda parte inquadra l'*Omelia* (pp. 279-291), datandola al 386 o poco dopo (essa si situa tra il III e il IV dei *Sermoni su Lazzaro*) e presentandone i mss. (solo quattro ne sussistono, tutti collazionati); seguono testo e traduzione (pp. 294-313).

Il volume si conclude con vari indici (pp. 316-327), tra i quali è importante quello delle parole greche del *Discorso* (pp. 320-326).

M. PAPAROZZI

CLEMENTE ALESSANDRINO, *Il Protrettico*, a cura di MATTEO GALLONI («Cultura cristiana antica», collana di testi e studi diretta da Vittorino Grossi dell'Augustinianum), Borla, Roma 1991, pp. 207.

Secondo l'indole della collana a cui appartiene, questa nuova traduzione italiana della famosa opera di Clemente di Alessandria, scritta verso il 190 d.C., si rivolge al vasto pubblico di lettori, che, pur essendo digiuni di greco, non sono insensibili verso il pensiero cristiano di un'epoca importante e non lontana da quella subapostolica.

L'introduzione (pp. 7-22), benché breve, presenta in modo efficace e ben articolato la personalità e l'opera complessiva superstite di Clemente, discepolo di Panteno, che fu il fondatore della scuola teologica di Alessandria. Clemente e il suo pensiero sono debitamente inquadrati nel mondo storico e culturale dei suoi tempi (seconda metà del II e inizio del III secolo). È un mondo caratterizzato da forti movimenti mistico-religiosi e dagli sconvolgimenti che vi provoca la persecuzione di Settimio Severo.

In tale contesto intellettuale Clemente esercita la funzione di sintesi tra rivelazione cristiana e cultura pagana; sintesi che progredirà in tutte le dimensioni per vari secoli, lasciando impronte indelebili in tutta la cristianità, per cui è lecito affermare che Clemente contribuisce potentemente alla nascita di una nuova cultura filosofica e religiosa al tempo stesso. Nel *Protrettico*, come nella altre opere di Clemente, tale sintesi non ha ancora superato lo stadio iniziale e si rivela nella sua natura francamente apologetica e propositiva. Il libro infatti difende il Cristianesimo dalle accuse mossegli da certi ambienti pagani e, al tempo stesso, lo propone come unica fede ragionevole, come l'unica religione che si opponga realmente alla irrazionalità, talora grottesca e ridicola, delle mitologie greco-romane e orientali.

Gran parte dell'incidenza storico-culturale del *Protrettico* (= «L'ammonitore», «L'esortatore») è dovuta alla sincerità calorosa con cui il suo autore scrive, alla sua profondità di pensiero ricco di sottolineature teologico-cristologiche, alla sua vasta erudizione storica, religiosa e letteraria; non da ultimo, al suo stile elaborato, esperto di tutte le esperienze retoriche, ma sempre misurato e limpido, anche quando ricorre a immagini volutamente ad effetto, come per esempio: «L'uomo immerso nell'ignoranza è più insensibile delle pietre» (I, 4,1).

La traduzione del Galloni ha i pregi di una lunga assimilazione personale del testo greco, la cui sostanza viene travasata in un italiano che spesso rasenta il «parlato», pur essendo laboriosamente scelto e assai attento alla fedeltà e all'esattezza. Il Galloni spinge lo scrupolo fino a giustificare le sue scelte interpretative con note filologiche, storiche o d'altro genere; ciò dà un'idea delle gravi difficoltà contro cui ha spesso urtato e la sana consapevolezza dei limiti delle soluzioni proposte.

Il livello scientifico del suo lavoro è indubbiamente innalzato dalle sobrie notizie sulla tradizione testuale e la fortuna editoriale del *Protrettico*, come pure dalla bibliografia specifica risultante di almeno 180 titoli (pp. 24-32). Naturalmente egli ha utilizzato l'edizione critica dell'originale greco, pubblicata da O. Staehlin nel 1905 e poi più volte ristampata; rispettandone la divisione in capitoli e paragrafi, vi ha aggiunto i titoli e sottotitoli per facilitare l'opera al lettore. Va da sé che il volume si conclude con l'indice dei nomi e l'indice delle citazioni bibliche.

Il godimento derivante da questi pregi è turbato solo da qualche difetto esterno, che, teoricamente, non sarebbe stato difficile evitare. Così, non sappiamo a chi darne la colpa, ma dobbiamo lamentare che il testo è come screziato da frequenti errori di stampa, talora vistosi (vedi ad es. pp. 52, 59, 72-74, 79-82, 104, 129). Lamentiamo pure che nell'indice dei nomi ne manchino molti, che pur ricorrono nel testo o nelle note (per es., tra quelli presenti nelle pagine 72-73, l'indice ignora: Sterope, Oitusa, Zeuxippe, Protoe,

Marpessa, Hipsipile, Dafne, Tumiti, Alcmene, Ila, Iacinto, Pelope, Crisippo, Eos, Titono, Endimione, Eaco, Teti, Iasone, Mnemosine; per altri casi, vedi Pedaso, p. 122; Ascra, p. 124; Sofillo, Eagro, Museo, p. 125, ecc.).

C. CAPIZZI S.J.

Antonio ORBE, S.J., *Teología de San Ireneo. Comentario al Libro V del «Adversus haereses»*. Vol. III, (BAC Maior, 33). Madrid, La Editorial Catolica, 1988, p. 814.

Con questa pubblicazione la BAC conclude la trilogia dedicata da Antonio Orbe all'analisi del quinto libro dell'«*Adversus haereses*». Nel presente lavoro vengono tradotti e commentati i capitoli 24,1-36,3 costituenti l'epilogo del capolavoro di Ireneo, il quale, soffermatosi nella parte precedente sulla lotta ingaggiata, da Adamo in poi, tra Cristo e il diavolo per la salvezza o la perdizione dell'uomo, si concentra ora sui tempi ultimi. Fedele alla lettera di Ap. 20-21, il vescovo di Lione propone quell'escatologia millenarista, che fu opinione diffusissima nella cristianità primitiva (cfr. *Epistula Barnabae*, Papia di Gerapoli, Giustino, Tertulliano, Lattanzio...), ove il clima di angoscia collettiva dovuto all'incalzare delle persecuzioni alimentò fortemente il desiderio di riscatto anche terreno e materiale: in base a tale dottrina, prima del giudizio universale e della fine del mondo, Cristo sarebbe tornato sulla terra e, incatenato l'anticristo, avrebbe resuscitato i soli giusti, i quali per mille anni avrebbero regnato insieme a Lui; la Gerusalemme celeste sarebbe discesa, inaugurando un'era di pace e felicità; terminato il millennio, quindi, ci sarebbe stato l'annientamento definitivo del diavolo, avrebbe avuto luogo la seconda resurrezione generale, i buoni e i malvagi sarebbero stati separati per l'eternità, cieli nuovi e terra nuova si sarebbero formati, esaurendo così il corso del mondo.

I notevoli pregi di quest'ultimo tomo, che l'Orbe correda di numerosi indici (pp. 669-812) utili ed ormai imprescindibili per ogni ricerca successiva sull'argomento, restano sostanzialmente i medesimi già segnalati per i due precedenti da Gilles Pelland (v. OCP 52, 1986, pp. 479-481; 53, 1987, pp. 479-480).

F. CARCIONE

ORIGÈNE, *Homélies sur Ézéchiel*. Texte latin, introduction, traduction et notes par M. BORRET, s.j. (Sources Chrétiennes 352), Éditions du Cerf, Paris 1989, pp. 526.

Con queste omelie prosegue la serie dei lavori origeniani approntati dal p. Borret per «Sources Chrétiennes» (egli ha già tradotto il *Contra Celsum* e le omelie sull'*Esodo* e sul *Levitico*).

La traduzione accompagna fedele e scorrevole il testo latino, che è quello del *corpus* berlinese, riprodotto per gentile concessione dell'editore tedesco.

Nell'*Introduzione* (pp. 7-25) si tenta di fissare con buona probabilità la cronologia relativa ed assoluta di questa serie di omelie all'interno della produzione origeniana e si precisano i caratteri delle traduzioni di opere dell'alessandrino effettuate da Gerolamo.

A testo e traduzione delle quattordici omelie (pp. 30-443) seguono utili *Notes complémentaires* (pp. 445-483) su temi di spicco per l'intero pensiero di Origene, in genere elaborate in rapporto ad alcuni passi delle omelie stesse.

Il volume è concluso da tre indici, scritturario (pp. 485-493), dei nomi propri (pp. 495-504), analitico (pp. 505-524).

M. PAPAROZZI

Personalia

ARCHIDIOCESI di CAPUA, ISTITUTO SUPERIORE di SCIENZE RELIGIOSE, *Roberto Bellarmino, Arcivescovo di Capua, Teologo e Pastore della Riforma Cattolica*, Atti del Convegno Internazionale di Studi, Capua 28 settembre 1 - ottobre 1988. Vol. I, Teologia-Patorale, pp. 1-532; vol. II, Filosofia Scienza-Iconografia Appendici, pp. 533-932. A cura di G. GALEOTA S.J., Capua (Caserta) 1990.

Nel congresso bellarminiano di Capua, dove Bellarmino fu vescovo dal 1602 al 1605, alcuni contributi hanno carattere locale: A. Iodice, Criteri pastorali di B. a Capua, pp. 309-362; F. Iappelli, Il Collegio dei Gesuiti a Capua, pp. 489-514; F. Ruotolo, Senso di frase bellarminiana, pp. 515-530; R. Chillemi, Contesto capuano contemporaneo, pp. 459-472 ; L. Diligenza, Visita pastorale di predecessore, pp.721-776; F. Russo, Manoscritti bellarminiani a Capua, pp. 777-804; A. Iodice, Cronologia d'attività pastorale di B. a Capua, pp. 873-889. Ma il Congresso non si limita alla sola dimensione capuana. Spazia sulla intera figura del Bellarmino. Infatti il curatore e anima del convegno, G. Galeota S.J., redattore della voce Bellarmino nella *Thelogische Realenzyklopädie*, tratta qui in retrospettiva della ecclesiologia bellarminiana (pp. 123-158) e come la stessa sia recepita dal gesuita ungherese, poi cardinale, Peter Pázmány m.1637 (pp. 259-268). G. J. Békés studia la teologia sacramentaria di B. (pp. 51-68). C. Scanzillo ne approfondisce l'ecclesiologia (pp. 69-96). M. Biersack ne fa risalire a Lovanio la conoscenza dei protestanti (pp. 158-187). L. Orabona ricerca come B. concepisca l'ufficio vescovile (pp. 189-222). R. A. Hagan ne ricostruisce la spiritualità (pp. 223-232). C. Marcora affronta la sua controversia con Hospinianus (pp. 233-244). S. Iodice ne puntualizza l'agostinismo (pp. 45-256). A. Mancia ne rileva l'influsso sulla *Ratio Studiorum S.J.* (pp. 269-281). G. Andrisani ne sottolinea la carità pastorale (pp. 285-309). C. Galiano ne considera l'amore per la musica (pp.363 458). G. Nardone, istituisce un paragone fra B. e Hobbes (pp. 539-628). U. Baldini studia la parte di B. nella condanna dell'eliocentrismo, (pp.629-696). G. Andrisani fornisce un repertorio iconografico bellarminiano (pp. 697-718). Opportuni i sussidi di A. Mancia, *Bibliografia sistematica*

sull'opera bellarminiana dal 1900 al 1990 (pp. 805-872) e *L'opera del B. in tempo di transizione* (pp. 901-907), nonché gli Indici analitici (pp. 909-929).

Sono semmai mancati a Capua contributi su Bellarmino e l'Oriente, benché il santo, secondo G. Hofmann, (Bellarmino e l'Oriente; Bellarmino e gli Orientali) e V. Poggi, (Bellarmino e le tre Rome) sia meritevole di studio anche da quel punto di vista. Il congresso di Capua riserva tuttavia a chi si interessa dell'Oriente, se non altro il contributo di P. W. van Boxel, specialista di letteratura rabbinica all'università di Utrecht. Egli studia infatti Bellarmino in quanto ebraista, (pp. 97-119), come avevano fatto al loro tempo F. Tomei e A. Vaccari. Van Boxel riconosce al Bellarmino sani principi esegetici: per B. la corretta interpretazione di testo ebraico suppone competenza in grammatica e sintassi ebraiche. Perciò B. è pronto ad accogliere l'interpretazione rabbinica di un testo biblico, purché non contraddica apertamente l'interpretazione tradizionale cristiana.

V. Poggi S.J.

Homo Imago et Amicus Dei. Miscellanea in honorem Ioannis Golub — Collectanea Croatica Hieronymiana de Urbe 4. A cura di Ratko Perić. Pontificium Collegium Croaticum Sancti Hieronymi, Roma 1991, pp. XIV + 710.

Questo volume è stato pubblicato per iniziativa del Collegio Croato di S. Girolamo, in occasione del 60° di compleanno del P. Ivan Golub, ex alunno di quel Collegio. All'appello del Rettore, P. Ratko Perić, hanno risposto una sessantina di autorevoli amici del P. Golub da Croazia, Francia, Germania, Italia, Portogallo, Russia, U.S.A.; sacerdoti e laici, cattolici ed ortodossi, musulmani e protestanti, nei vari campi in cui ha operato ed opera P. Golub: teologia, antropologia, filologia, ecumenismo, storia e letteratura. Se ne può constatare quanto il festeggiato sia aperto ai vari aspetti della cultura e quanto il suo ecumenismo sia senza frontiere: un uomo ad immagine di Dio e amico di Dio e di tutti, senza barriere e senza pregiudizi.

Ad una parte introduttiva di 55 pagine, di note personali e di bibliografia, segue la Miscellanea propriamente detta con 54 contributi, suddivisi in 7 argomenti:

- Anthropologia Theologica (pp. 57-241), 14 articoli, di Carlos Alberto Moreira Azevedo, Ana s. Thea Filipović, Drago Šimundža, Tomáš Špidlík (2), Mile Babić, Marijan Valković, Aldo Starić, Ivan Fuček, Miro Vrgoč, Werner J. Gruber, Rešid Hafizović, Anton Tamarut jr., S. Rebeka Anić.
- Signa Temporum (pp. 343-302), 4 articoli, di Josip Berka, Bonaventura Duda, Vjekoslav Bajsić, Stjepan Kušar.
- Ex Historia Universali et Croatica (pp. 303-420), 9 articoli, di Aulo Greco, Branko Fučić, Thomas Eekman, Ivo Banac, Ioan Ekonomcev, Radoslav Katičić, Miroslav Kurelac, Bruno Bulić, Vlado Košić.
- Vestigia Oecumenismi et Dialogi (pp. 421-493), 6 articoli, di Adolf Martin Ritter, Ernest Ch. Suttner, Mijo Korade, Thomas Bremer, Tomo Vukšić, Franjo Topić.

- Philologia Slava (pp. 495-543), 5 articoli, di Miguel Arranz, Stjepan Babić, Tomislav Mrkonjić, Zlatko Vince, Reinhold Olesch.
- Ars Sacra Musica et Poetica (pp. 545-683), 15 articoli di Franjo Večeslav Mareš, Ivan Supičić, Stjepan Duvnjak, Attila Fáj, Marija S. Agnezija Pantelić, Slavko Mihalić, Smiljana Rendić, Tonko Maroević, Joža Skok, Ivo Zalar, Aleksej Vasiljevič Koljcov, Ivan Lacković Croata, Marina Lipovac Gatti, Terezija Zemljić, Mato Lešćan.
- Vitae Memoria (pp. 685-695), 1 articolo di Slavko Kovačić.

I saggi di Eekman, Banac e Pantelić trattano di J. Križanić, il grande croato di cui Golub è maggior specialista.

Il libro è elegante, chiaro, ben strutturato. I contributi sono di alto livello culturale e di valore scientifico, scritti in 8 lingue: croato, francese, inglese, italiano, latino, portoghese, russo e tedesco. Al termine di ogni articolo vi è un breve riassunto. Se l'articolo è in lingua slava, il sommario è in italiano, inglese o tedesco; viceversa, se l'articolo è in una di queste tre lingue o in francese, latino o portoghese, il sommario è in croato. Il libro è corredato da foto della vita privata del P. Golub. Alcuni articoli sono arricchiti da carte geografiche, riproduzioni di manoscritti, testi musicali.

Un indice con l'elenco dei nomi (pp. 697-710) completa quest'opera che riconosce in I. Golub un uomo che molto ha dato e ci auguriamo continui a dare con quella generosità e semplicità che tanti, molti di più di quelli che hanno contribuito a questo libro, gli riconoscono.

J. Kulič, S.J.

Khalil Samir S.J., *Alphonse Mingana (1878-1937) and his Contribution to early Christian-Muslim Studies.* A Lecture delivered on 25 May 1990 to the First Woodbrooke Mingana Symposium on «Christian Arabic Apologetic texts during the Abbasid period 750-1258 CE» (= Occasional Paper No.7) Selly Oak Colleges B29 6LQ, 1990, pp.60.

Con la chiarezza e la precisione che gli sono abituali, Khalil Samir ricostruisce la storia, la figura e l'attività orientalistica di Ormizda-Alfonso Mingana. Senza omettere gli aspetti di questo personaggio che destano perplessità, Samir li ridimensiona con oggettiva imparzialità, riconsiderandoli sullo sfondo di tutta la vita dell'orientalista. Mingana, riconosce Samir, ha contribuito notevolmente agli studi siriaci, a una maggiore conoscenza degli apocrifi cristiani e della polemica fra Cristiani e Musulmani; oltre ad avere raccolto i duemila manoscritti orientali che formano l'orgoglio della John Rylands Library. In questo suo intento chiarificatore, di cui ci congratuliamo, Samir è sereno, a differenza di suoi confratelli ora defunti, come Bouyges e Peeters, che si sono stracciate le vesti con indignazione. Infatti Mingana, ancora giovane sacerdote cattolico iracheno, aveva attirato su di sé giustificate reazioni a proposito della *Cronaca di Arbela.* Ma non meritò più tardi l'indignazione degli stessi oppositori quando scoprì l'apologia dell'Islam di Tabari. Non si può insomma applicare alla storia il principio metafisico del *bonum ex inte-*

gra causa, malum ex quocumque defectu. Meglio misurarla con il principio legale, cui è ricorso Samir, *distingue tempora et concordabis iura.*

V. Poggi S.J.

Russica

В. Н. Акулинин, *Философия всеединства*, "Наука" /Сибирское отделение/, Новосибирск, 1990, pp. 156.

The present work hopefully typifies what is to come in Russian philosophy. It is a refreshing study of some key themes of past Russian philosophy without the hermeneutical strictures of an official ideology. It even lends one to believe that there can, indeed, be a revival of the Russian philosophical tradition as exemplified by Vladimir Solov'ov, Simeon Frank, Nikolaj Losskij, and Nikolaj Berdjaev.

The book, however, is only introductory and hardly pretends to be an exhaustive study of the metaphysics of pan-unity (*vseedinstvo*). The work is comprised of three chapters. The first gives an historical overview of the genesis and development of the school of pan-unity metaphysics; the second tries to outline its basis structure, while the third highlights the role of faith in this brand of philosophical worldview. In regard to the first chapter, the A. correctly links pan-unity metaphysics to the nineteenth-century quest for integral knowledge in Russian thought. At the same time, the basic weakness of the second chapter is that is clings too closely to this epistemological quest, thus failing to give sufficient attention to specifically metaphysical questions. The critical issues of pan-unity metaphysics like the danger (inevitability?) of pantheism and the exact nature of the "relation" between God and creature are barely hinted at. The last chapter of the book dealing with the role of faith in the philosophy of pan-unity, for its part, understandably keeps within an epistemological framework. A clearer demarcation in the presentation between faith and intuition would, however, have been welcome.

Future monographic studies of the particular issues of pan-unity metaphysics on the part of contemporary Russian philosophers hopefully will avoid these difficulties and insightfully expand upon these crucial themes for any meaningful philosophy of existence. The present work is a step in the right direction.

R. Slesinski

П. А. Флоренский, Т. I (1 2), *Столб и утверждение истины*, Т. II, *у водоразделов мысли,* Москва, Издательство "Правда", 1990.

If any one figure from Russia's intellectual past can be pointed to as a catalyst for the revival of interest in the Russian philosophical heritage in our

own time, this surely is the priest-philosopher Pavel Florenskij (1882-1937). Twice rehabilitated by Soviet authorities, Florenskij was surely a more palpable figure to an officially atheist press, especially considering his scientific and engineering contributions to a nascent Soviet society. With the thaw of *glasnost'* it is only appropriate that one of the first major publishing efforts to bring classic Russian philosophical texts to light again is devoted to Florenskij. A multivolume product has resulted. The first volume (in two installments due to technical printing reasons) is a reprint of *The Pillar and Foundation of Truth*. To ensure the unique flavor of the originally published text which made this work the prototype of romantic Russian religious thought the choice of a reprint, keeping the same type-set and etchings over an updated, revised edition using the new orthography and a more usual type-set, was purposely—and justifiably—made.

This new edition is of more value for the contemporary Russian scene than for the West where a reprint edition has been available for some years along with Italian and French translations (one in English is in the offing). The second volume, on the other hand, is of crucial importance to both present-day Russian and Western enthusiasts of Russian religious philosophy since it brings together for the first time all the seminal studies planned for the first installment of a multivolume effort under the heading *At the Watersheds of Thought*. Only one minor piece of this work appeared in print during Florenskij's lifetime. In recent years, the other remaining studies have become available from the archives of the Florenskij family and have been published piecemeal without much logical connection mostly in relatively inaccessible academic journals in Estonia and Hungary. Without the perspective of the whole, however, it has remained impossible to formulate a fully adequate assessment of the later developments in Florenskij's thought beyond his previous masterwork. In many respects, the second volume displays a more radical and bold approach to philosophy. Most definitely, a shift in Florenskij's thought takes place. Whereas his prior work deals in "theodicy", conceived by him as a justification of truth, his new interest focuses on "anthropodicy" which he fashions as a concrete metaphysics seeking the specific truth about man. Florenskij himself foresaw the need for this development already in one of his remarks (vo. I [2], p. 638, n. 66) in his prior volume. The central concept in Florenskij's concrete metaphysics, unlike love and Sophia which hold sway in this theodicy, is that of symbol. Concreteness is one and the same with the expression of the spiritual in symbol. If Florenskij previously was concerned with being as love and Sophia, he now views it as symbol, both as given to the eye (in the icon) and to the ear (in the word).

In the present work, Florenskij dedicates only one study to the aesthetic symbol, a noted monographic study on inverse perspective. The chief focus of this volume, however, is on language and words as symbols. He offers an ontological understanding of symbol wherein there is a dynamic interchange between the knower and symbolized reality, the word being an iconic givenness of the signified reality. This is the central thesis of Florenskij's philosophy of language. In this context, Florenskij proposes an original understanding and resolution of the vexed, dogmatic question of *imjaslavie* or

"name-glorification" in Orthodox theology. Its ultimate value rests on the validity of the application of the "essence-energy" distinction within the Godhead to all created reality.

The introductory and concluding essays to this multivolume publication by S. S. Xoružij and Ignumen Andronik (Trubač'ev) (Florenskij's grandson) are particularly helpful. Xoružij presents fine introductions to both volumes and deftly initiates the reader into the heart of Florenskij's thought. The basis of some of his assertions, however, like the alleged turn toward antipersonalism in the later Florenskij, is not so clear. For his part, Igumen Andronik provides a good outline of the stages in the development of *The Pillar and Foundation of Truth* in its maturing editions and likewise explains the genesis of Florenskij's ambitious project, *At the Watersheds of Thought*. It is to him that the scholarly world chiefly owes, it would seem, its deep debt of gratitude for bringing the little-known, but capital, manuscripts of Florenskij's literary legacy to publishing light.

R. SLESINSKI

Alfredo SAENZ, *De la Rus' de Vladimir al «hombre nuevo» soviético. La misión providencial de Rusia*, Ediciones Gladius, Buenos Aires 1989, pp. 582.

Il libro che non ha pretese di scienza, è frutto di fedele e diuturna simpatia per la Russia, la sua arte, la sua anima e il suo destino. Come si può vedere dalla bibliografia consultata (pp.569-572), l'A. non è slavista accademico. La sua conoscenza della letteratura e della storia russa è basata su traduzioni. Con tutto ciò, le numerose pagine del grosso volume trasmettono un loro messaggio di speranza. La grande anima russa, ha vissuto cinque grandi epoche storiche: l'incontro con il Cristianesimo, mille anni fa; il giogo tartaro, nel Medio Evo; l'epoca moscovita tra il XV e il XVII secolo; il periodo da Pietro il Grande al secolo XX; infine, la fase sovietica. Dopo questa panoramica storica (pp.13-79) l'A. studia l'anima russa, ispirandosi a W. Schubart, *Europa und die Seele des Ostens* (pp.81-123). Si sofferma sulla Chiesa russa, la sua liturgia, il suo monachesimo, la sua vitalità lungo i secoli e le varie prove cui fu sottoposta (pp.125-181). La prova più dura, è la rivoluzione sovietica (pp.183-463). Neppure il comunismo è riuscito ad annientare l'anima russa. L'ha anzi chiamata in suo aiuto machiavellicamente nel 1941, al momento dell'invasione nazista. Ripresa la tattica antireligiosa a guerra vinta, ha dovuto più volte riconoscere a denti stretti il fallimento della sua politica persecutoria. L'A. esamina quindi, in un *Escolio* (pp.446-463), la *perestroika* di Gorbacev. Dedica spazio alla dissidenza, soffermandosi sui due personaggi di Aleksander Solzenitsin e Tatjana Goriceva (pp. 471-530). L'anima russa non solo conserva continuità con i suoi grandi rappresentanti del passato, Komjakov, Dostoevskij, Solov'ev, ma offre ai non russi un contributo di cui hanno estremo bisogno per vincere la crisi morale che attraversano (pp. 531-568).

V. POGGI S.J.

Spiritualia

Autori VARII, *Storia europea: Il monachesimo nel primo millennio.* Atti del Convegno Internazionale di studi (Roma, 24-25 febbraio 1989; Casamari, 26 febbraio 1989), organizzato dall'Accademia Internazionale di Propaganda Culturale, viale Ferdinando Baldelli 41; pp. 222.

Nella sua introduzione F. Gligora, presidente dell'Accademia Internazionale di Propaganda Culturale, sottolinea che il monachesimo si presta in maniera eccellente per illustrare la storia europea da un'angolatura speciale, proprio perché, nella sua «azione secolare», il monachesimo si rivela ricco di suggestioni e elemento catalizzatore spirituale-etico-sociale (p. 9). I contributori a questo volume ne danno un eloquente conferma. Con il principio che la storia della Chiesa rispecchia in gran parte la storia dell'esegesi (p. 42) G. Pelland tocca una nota spirituale e getta luce sul primo cristianesimo, con tutti i suoi limiti ma anche prospettive promettenti, e sul significato della stessa parola «monachesimo» (cfr p. 38). T. Orlandi ammonisce contro un discorso che farebbe del monachesimo un'élite, mentre difatti la Chiesa egiziana stessa era un movimento di punta (p. 51). Sul monachesimo siriaco ci informa il compianto E. Hambye, e sul carattere monastico della Chiesa maronita che, fino al secolo scorso era divisa non secondo le diocesi ma secondo i monasteri (p. 66). Anche sulla terminologia si parla di gente dell'alleanza, che Hambye, in seguito a G. Nedungatt descrive come «gente non sposata» (p. 67). Con dovizia di dettagli C. Capizzi dà un quadro d'insieme dell'origine e dello sviluppo del monachesimo nell'area di Costantinopoli; ancora una volta, si noterà la rilevanza dogmatica, ad es. dell'ex-monaco acemeta Pietro Fullone (p. 91) e dell'accusa di nestorianesimo rivolta agli acemeti. E' interessante, specie in vista di una futura Europa, che i cori degli acemeti necessari all'ufficiatura ininterrotta furono organizzati a base delle differenze linguistiche (p. 93).

Nel suo «Monachesimo slavo e della Rus' di Kiev» T. Špidlík non va d'accordo con Masaryk nel vedere il monastero russo in conflitto con l'Europa, anche se questi avrebbe ben valutato l'importanza del monastero russo (p. 101). Forse l'unità della comunità fondata sull'amore reciproco, un ideale tipicamente slavo, sarebbe un modesto preannuncio del futuro insegnamento degli slavofili sulla sobornost della Chiesa (p. 105). Maria Grazia Mara elucida alcuni termini nel monachesimo di lingua greca-latina, come, ad esempio, il significato di «pregare senza sosta» tenendo conto dell'*imitatio Christi* (p. 117).

Quanto ai contributi sul monachesimo latino è da notare il confronto tra mago e santo in «Il monachesimo Irlandese» di A. Nebbia (p. 129). Un articolo di grande interesse per il dogmatico è quello di P. Engelbert, «Benedetto di Aniane e l'idea dell'impero cristiano», dove i monasteri figurano come una specie di centrale energetica spirituale per il bene del regno (p. 143). Il confronto tra Elipando e Migezius nella controversia adozianista è da sottolineare (p. 146). B. Catanzaro Gligora mette in risalto il priscillianesimo nel suo «Monachesimo Gallo-Ispanico»: negli atti del Concilio di Saragozza (380)

compare per la prima volta il termine *monachos* (p. 159). A modo di «quasi una conclusione» I. Gargano vede nel pellegrinaggio a Monte Athos un fattore di unità fra le varie tendenze ortodosse (p. 183). G. Passarelli arriva alla conclusione che, fino all'anno mille, il monachesimo italo-greco conservava ancora una ricca gamma di forme di vita ascetica come è da aspettare da una provincia dell'impero bizantino, ma che dopo l'anno mille già si avvertivano i primi segni di mutamenti a causa del contatto col monachesimo occidentale (pp. 191-192).

Nel suo discorso finale Ettore Paratore traccia alcune delle tappe più importanti nello sviluppo del monachesimo, che coincidono con la nascita dell'Europa (pp. 207-216). Insomma, un colloquio molto ricco, pur mancandogli il paragone tra il monachesimo orientale e occidentale, precisamente nel rispettivo contributo per la costruzione dell'Europa.

E. G. FARRUGIA, S.J.

Gabriel BUNGE, *Akèdia. La doctrine spirituelle d'Évagre le Pontique sur l'acédie* (= Spiritualité orientale, n° 52). Abbaye de Bellefontaine 1991, pp. 139.

Gabriel Bunge, Einsiedlermönch der Benediktinerabtei Chevetogne (Belgien), ist schon durch mehrere Übersetzungen und Monographien zum Hauptvertreter des "geistigen Gebetes", dem Origenes-Schüler Evagrios Pontikos, hervorgetreten; die entsprechenden Titel (zunächst in deutscher Sprache — auch die vorliegende Studie war 1983 schon in Köln erschienen) sind fast alle in den Anmerkungen zitiert. Im Vorwort (S. 9-12) äußert der bekannte Kenner der benediktinischen Spiritualität, Adalbert de Vogüé, die Ansicht, daß die "Akedia" ein im Westen oft verdrängtes Phänomen sei (und das seit den Tagen Gregors des Großen, der sie im Lasterkatalog durch den Neid ersetzt). Um so mehr bemüht sich B. — wie mir scheint, mit großem Erfolg —, die zu den acht Hauptlastern gehörende "Akedia" (schwer zu übersetzen: Überdruß, Niedergeschlagenheit, Form einer psychischen Krankheit) aus der geschlossenen Welt der Mönche und Anachoreten zu übersetzen in die Alltagserfahrung eines jeden Christen. Er sieht in der verharmlosenden These mancher Exegeten, die die Existenz des Teufels leugnen zu können glauben, den Hauptgrund für die epidemisch um sich greifenden, unfaßbaren Ängste der Menschen unserer Zeit, denen gleichzeitig auch der wesentlich personale Charakter (des christlichen) Gottes uneinsichtig geworden ist (Folge: Hinwendung zu den apersonalen Kulten des Fernen Ostens). B. ist bei aller Begeisterung für Evagrios nicht blind für dessen (unvermeidbare) Mängel, wie z.B. die zu seiner Zeit allgemeine Unkenntnis der Erbbelastung, des Unbewußten im Menschen; doch die aus der subtilen Betrachtung des gewöhnlichen Lebens gewonnenen Schlüsse über Selbsttäuschung und eitle Ausflüchte der Menschen bleiben im Lichte des Glaubens, d.h. in einer ganzheitlichen Sicht des Menschen als Geschöpf Gottes, dennoch gültig. — Ein ernstes und zugleich leicht zu lesendes Buch zur christlichen Selbsterkenntnis!

G. PODSKALSKY S.J.

Enseignements des Pères du Désert. Hyperéchios, Étienne de Thèbes, Zosime. Préface de Dom Michel Van PARYS, OSB. Introduction, Traductions et Notes par Dom Paul TIROT, OSB, Dom Michel Van PARYS, OSB, Dom Lucien REGNAUT, OSB. (= Spiritualité Orientale, nº 51) Abbaye de Bellefontaine 1991, pp. 142.

Si tratta di scritti di tre monaci orientali, vissuti tra il 400 e il 560 dell'era cristiana. Il primo, Iperechio, la cui identificazione non esclude margini di incertezza, lascia *Esortazioni ai monaci,* che per la loro mistica del matrimonio spirituale con Cristo, per il connubio fra parola di Dio e meditazione, fra discrezione e misura, ricordano Gregorio di Nazianzo e appartengono al contesto culturale greco.

Il secondo, Stefano di Tebe, scrive un *Discorso ascetico a un discepolo,* tipico del contesto copto all'epoca di Isaia di Scete, cioè dei secoli V-VI. Il suo influsso si diffonde in area georgiana e slava. Nei frammenti che rimangono, la sua psicologia contempla logismoi o pensieri che le azioni introducono nel cuore e che a loro volta escono dal cuore verso l'azione.

Del terzo, Zosimo, monaco a Tiro, quindi abate a Cesarea di Palestina, contemporaneo di Doroteo di Gaza, ci rimane soltanto quello che è probabilmente un capitolo dei suoi *Trattenimenti monastici,* tenuti in monastero di Palestina. Zosimo ha spunti aneddottici vivaci: del monaco che non vuole pagare la dogana (p. 115); del monaco ladro (p. 130); della prostituta e gli angeli (pp. 131-133); del leone che avendo divorato l'asino, deve sostituirsi all'asino nel portarne il carico. La fortuna di Zosimo è documentata dalle versioni in arabo e georgiano.

Il volume curato da tre benedettini e presentato dall'abate di Chevetogne, si inserisce molto bene nella collana di Bellefontaine, che fornisce al lettore odierno preziosi testi di antica letteratura monastica orientale.

V. POGGI S.J.

Un traité de vie spirituelle et morale du XIe siècle: le florilège sacro-profane du manoscrit 6 de Patmos. Introduction, texte critique, notes et tables par Étienne SARGOLOGOS, F.S.C., Asprovalta Thessalonique 1990, pp. 1027.

Tra i documenti inediti interessanti la spiritualità bizantina, un posto di rilievo l'hanno quei florilegi di carattere morale ed ascetico sui quali già da decenni ha richiamato l'attenzione, elencandoli e classificandoli, il magistrale articolo di M. Richard *Florilèges spirituels grecs,* DSp. Perciò bisogna essere riconoscenti a Stephanos (Étienne) Sargologos, che ha messo a disposizione degli studiosi il testo di un ampio florilegio sacro-profano contenuto, oltre che nel *Patm.* 6 — come recita il titolo dell'edizione —, anche in altri quattro mss.

Nell'Introduzione (pp. 21-102) un'ampia sezione (pp. 77-102) è dedicata allo studio dei mss.

La descrizione dei mss. è ricca e accurata, di prima mano (perché, però,

non citare per P il ben più completo catalogo di A. Kominis, visto chc si cita a p. 77 n. 1 il glorioso, ma antiquato Sakkelion?); ma non una parola è detta sul rapporto che si può (o si deve?) stabilire tra questi codici; il lettore non ha elementi per dedurne, non che uno stemma (che infatti manca ma neanche qualche idea più precisa sulla recensione (chiusa? aperta?), né per capire quali sono stati i criteri di scelta delle lezioni nella costituzione del testo.

Il secondo capitolo della sezione (pp. 85-102) è consacrato alla descrizione di ventuno mss. di altri florilegi perfino più antichi, contenenti testi citati in questo.

L'apparato delle varianti è scrupoloso, ma spesso sovraccarico di pseudovarianti itacistiche totalmente inutili per la costituzione *critica* del testo.

Passando a trattare dei contenuti del florilegio, S. dedica un lungo capitolo, il quarto dell'Introduzione (pp. 28-68), alla «Doctrine Spirituelle». La trattazione è impostata in modo metodico e l'impressione che il lettore ne ricava è quella di una grande organicità (aleggia un'aria vagamente scolastica da manuale di ascetica). Impressione fallace, e che fa al compilatore più credito di quanto ne meriti: se si scorrono i titoli dei cinquantasei *logoi* in cui si articola, per argomenti, l'opera (vedili alle pp. 1025-1027), ci si rende conto che il merito dell'ordine e della chiarezza va tutto a S., non all'anonimo compilatore, infinitamente meno metodico.

La spiritualità della presente raccolta è descritta da S., per così dire, strutturalisticamente, rimanendo all'interno dell'opera stessa considerata come un tutto omogeneo. Compito di chi volesse situare la raccolta nell'ambito dello sviluppo diacronico della spiritualità bizantina sarebbe quello di distinguere quanto è effettivamente nuovo, da quanto invece è patrimonio tradizionale già presente nei florilegi precedenti; solo a questa condizione si potrebbe tentare di valutare la (relativa?) originalità di *questo* florilegio.

Il testo (pp. 105-978) è corredato da accurati indici delle citazioni bibliche (pp. 979-992), patristiche (pp. 993-1003), degli autori antichi (pp. 1003-1017), delle persone e dei luoghi (pp. 1017-1024), nonché da una lista alfabetica delle sigle e abbreviazioni usate (pp. 13-16) e dei mss. utilizzati (p. 17). Nell'elenco delle sigle e abbreviazioni sarebbe stato preferibile separare mss., edizioni di testi, manuali e repertori, come pure inserire edizioni di florilegi spesso citate in seguito, come quelle di Gesner e di Combefis.

M. PAPAROZZI

Païssij VELITCHKOVSKIJ, *Autobiographie d'un Starets,* Suivie, en annexe, de plusieurs textes sur la vie monastique. Présentation de T. Špidlík. Traduit de l'italien. (= Spiritualité orientale, n° 54) Abbaye de Bellefontaine 1991, pp. 228.

Abbiamo già recensito l'edizione italiana, Païssij VELICKOVSKIJ, *Autobiografia di uno starets,* Abbazia di Praglia 1988 (cfr OCP, LIV (1988) 507-508) sulla quale si basa questa versione, con opportuno riscontro sull'originale paleoslavo (p. 63). La pubblicazione della parziale autobiografia di Paisij Velickovskij (1722-1796) anche in francese, dopo che in italiano e in inglese

(A.E.N. Tachiaos, *The Revival of Byzantine Mysticism among Slavs and Romanians in the XVIIIth c.*, Thessaloniki 1986, cfr OCP 1988, 262-263), è ulteriore prova dell'interesse che tale scritto riveste nella storia della spiritualità cristiana orientale. È raro infatti, in simile contesto, che un santo monaco decida di narrare le sue personali vicende giovanili, motivando l'iniziativa, come ha fatto Paisij, con altrettanto senso storico: «puisque tout ce qui n'est pas écrit est destiné à tomber dans l'oubli» (p. 68). Rimando a quanto già scrivevo recensendo l'edizione italiana, in special modo alle riflessioni ecumeniche che suscita la figura di questo monaco, esemplare anche nelle scienze sacre, il quale, per praticare in pace il suo ideale monastico, fugge dalla sua patria ucraina verso la terra moldava.

V. POGGI S.J.

Syriaca

Robert BEULAY, *L'enseignement spirituel de Jean de Dalyatha, mystique syro-oriental du VIIIe siècle.* «Théologie historique 83» Beauchesne Paris 1990, pp. 524.

De l'œuvre de Jean de Dalyatha, le Père Robert BEULAY avait déjà publié en 1978 une collection de 51 Lettres (PO N° 180). Restent encore inédits une vingtaine *d'Homélies*, des *Chapitres de connaissance* qui ne sont pas tous authentiques et enfin quelques courts écrits additionnels. Néanmoins sans attendre l'achèvement du travail d'édition de toutes ces œuvres, le P. BEULAY nous offre dès maintenant une synthèse magistrale de l'enseignement spirituel de ce mystique syro-oriental du VIIIe siècle qui — tout en étant moins célèbre — peut être regardé comme l'égal de cet autre grand mystique nestorien, Isaac de Ninive (VIIe s.).

Un point important souligné dès le début dans les Préliminaires est l'insertion de l'enseignement de Jean dans la tradition mystique syro-orientale, depuis les auteurs primitifs comme Aphraate et Éphrem jusqu'à ceux du VIIe s. comme Sahdona, Dadishō' de Qaṭar, Simon de Tayboutheh, Isaac de Ninive, et à un contemporain comme Joseph Ḥazzāyā. Cependant l'influence des auteurs de langue grecque n'est pas moins évidente. Avant tout celle de Grégoire de Nysse mais aussi celle d'Évagre, du Ps.-Denys, de Plotin et du Ps.-Macaire.

Avant d'aborder l'exposé de la doctrine spirituelle de Jean de Dalyatha, l'A. consacre une vingtaine de pages (33-51) à établir le schéma suivi par Jean pour caractériser les étapes de la vie spirituelle. C'est le schéma dionysien qu'il a retenu avec ses trois phases: purification, illumination et union, en le précisant par le schéma évagrien: praktikè et gnostikè avec les deux divisions de celle-ci, en phusikè et theologikè. Une autre division — celle-là propre à Jean et qui se superpose aux précédentes et reviendra constamment dans ses écrits est celle qu'il établit entre l'étape de l'amour (ḥubbā) et celle

de la dilection (reḥmᵉṯā), l'amour étant défini «comme une force spirituelle qui pousse à observer les commandements et, en général, à travailler à conformer sans réserve sa volonté à celle de Dieu. Tandis que la dilection est l'accomplissement proprement mystique de l'amour, caractérisé par le désir de Dieu, puis par l'enivrement de l'union à lui (p. 49)».

Sans pouvoir inventorier toute la richesse des analyses fouillées conduites par l'A. relevons quelques points plus spécifiques. Par exemple, la notion de souvenir de Dieu qui inclut particulièrement «la recherche continuelle de Dieu dans le cœur par un simple mouvement de regard fixé à l'intérieur de celui-ci (p. 126)». Dans ce contexte le cœur est considéré selon le sens biblique «comme le centre de la vie psychique profonde et le lieu où réside l'Esprit-Saint... il est également le lieu de la rencontre avec Dieu et la source d'où jaillissent les splendeurs de l'Esprit-Saint (p. 132)». Il faut souligner à ce propos que le mot «cœur» ne doit pas être pris dans un sens purement métaphorique. Toute la tradition mystique syro-orientale «suppose un lien étroit entre le cœur corporel et le cœur de l'âme (ibid.)».

On notera aussi l'insistance sur l'humilité non seulement à l'étape de la purification mais aussi à celles de l'illumination et de l'union où elle est mise «en relation directe avec la contemplation de la lumière divine (p. 379)». Ceci est encore une des caractéristiques de la mystique syriaque.

Nous avons souligné ces quelques points pour donner une idée du caractère à la fois traditionnel, original et personnel de la synthèse de Jean de Dalyatha. A lire dans le texte, ne serait-ce que quelques passages de ses Lettres, on ne peut qu'être frappé par le déferlement tumultueux de ces phrases incandescentes qui se bousculent sous sa plume. A n'en pas douter, il s'agit là d'une expérience mystique authentique.

On ne s'étonnera pas après cela, qu'à l'instar d'autres grands mystiques d'Orient et d'Occident, Jean ait encouru, après sa mort, les foudres des autorités de sa propre église. En effet, le synode réuni en 786-87 par le patriarche Timothée Ier l'accusa de sabellianisme et d'avoir soutenu que l'humanité du Christ pouvait voir sa divinité. Quoiqu'il en soit de leur bien-fondé, ces accusations illustrent la difficulté d'exprimer autrement que de manière approximative, des réalités et des expériences qui par définition échappent à une appréhension purement conceptuelle.

Pour finir, signalons aux pp. 515-522 un index des principaux mots syriaques que l'A. a eu l'heureuse idée de joindre à son très beau travail. Personnellement, nous l'aurions souhaité un peu plus fourni. Espérons qu'une fois publiées les autres œuvres de Jean, l'A. pourra dresser un vocabulaire technique complet des œuvres d'un auteur qui est vraiment l'un des plus grands mystiques de l'église syro-orientale.

R. LAVENANT S.J.

Sebastian BROCK, *L'oeil de lumière*. La vision spirituelle de saint Éphrem, suivi de *La Harpe de l'Esprit*, florilège de poèmes de saint Éphrem, Spiritualité orientale n. 50, Abbaye de Bellefontaine 1991, pp. 368.

Il ne s'agit pas d'un nouvel ouvrage du Prof. S. BROCK. Simplement de la traduction française de la série de conférences données à l'Institut Pontifical Oriental de Rome du 30 Avril au 5 Mai 1984 et publiées en 1985 sous le titre *The Luminous Eye*. The spiritual world vision of St Ephrem, «Placid Lectures». Le traducteur, Didier RANCE, diacre permanent du diocèse de Metz, a eu l'heureuse idée d'ajouter le florilège de poèmes éphrémiens publié en traduction anglaise par S. Brock sous le titre *The Harp of the Spirit*: Eighteen poems of St Ephrem, dans Studies complementary to Sobornost 4, 2ème éd. Londres 1983. Il a mis à jour la bibliographie éphrémienne présente dans l'ouvrage original. Sans être exhaustive, alle donne les titres des ouvrages et articles les plus récents qui méritent d'être mentionnés.

Tout cet ensemble est bien traduit, bien présenté et se lit avec plaisir. Les lecteurs francophones qui s'intéressent aux multiples visages de la spiritualité et du monachisme chrétiens et notamment dans sa forme orientale trouveront dans ce livre de quoi nourrir leur réflexion sur des traditions et des modes de penser trop négligés par le christianisme occidental et néanmoins porteurs de renouveau dans le monde d'aujourd'hui.

R. LAVENANT S.J.

Josette ÉLAYI, Jean SAPIN, *Nouveaux regards sur la Transeuphratène*, [collection «mémoires premières»]. Brepols, Turnhout 1991, pp. 224.

Con il neologismo «Transeufratene», un ibrido a suffisso latino e desinenza greca, si indica la regione a Ovest dell'Eufrate ovvero l'area siro-palestinese (inclusi alcuni territori adiacenti e Cipro). Una équipe di studiosi si è occupata della «Transeufratene» achemenide nei suoi vari aspetti: i primi risultati di questa ricerca sono confluiti in quattro volumi miscellanei (*Transeuphratène* Paris 1989-1990), curati da Josette Elayi e Jean Sapin; il presente volumetto è un'introduzione a carattere divulgativo (per studenti universitari) dei metodi e degli obiettivi perseguiti in questa ricerca.

In polemica con l'orientalistica tradizionale e contro gli eccessi della specializzazione fine a se stessa, il gruppo di lavoro sulla «Transeufratene» propone un'indagine a tutto campo; infatti, sia dal punto di vista geografico che da quello storico, si tratta di una zona di frontiera a tutti gli effetti, il cui studio richiede non solo la collaborazione tra i vari specialisti, ma anche la molteplicità delle loro competenze. Per ottenere risultati soddisfacenti e raggiungere una vera e propria «storia totale» il ricercatore deve uscire dal ghetto della specializzazione e cercare quanto più possibile di comunicare con i propri colleghi per coordinare insieme un'ampia gamma di conoscenze, che vanno dalla linguistica fino al trattamento informatico dei dati archeologici.

La scelta di limitarsi al periodo achemenide (ca. 550-330 a.C.) è dovuta anzitutto all'esigenza di porre dei limiti cronologici a questo ambizioso pro-

getto di ricerca. D'altra parte non si tratta di una scelta casuale: infatti questo periodo costituisce un ottimo banco di prova, essendo stato trascurato proprio per la complessità dei suoi problemi storici e archeologici. Gli approcci tradizionali alle fonti letterarie (greche, ebraiche, aramaiche) sono stati spesso unilaterali; si è favorito ora il punto di vista ellenocentrico, ora quello giudeocentrico, senza però confrontare realmente tra loro le complesse stratificazioni etniche di questa regione.

Gli autori passano in rassegna le metodologie in gioco nel loro progetto di lettura totale del territorio, dall'epigrafia alla numismatica all'archeologia come studio della cultura materiale, fino alle prospettive storiografiche più raffinate. Una bibliografia e un glossario dei termini tecnici chiudono questo lavoro ricco di utili spunti e informazioni, che stimolerà tanto l'aspirante specialista quanto lo storico desideroso di ampliare la propria visuale.

G. TRAINA

Ucrainica

Sermons and Rhetoric of Kievan Rus'. Translated and with an Introduction by Simon FRANKLIN. Harvard University Press (Ukrainian Research Institute) 1991, pp. CXV + 213.

Mit diesem Band hat die zum Millennium der Rus' (1988) begründete Reihe "Harvard Library of Early Ukrainian Literature" in wenigen Jahren schon ihre fünfte moderne Übersetzung herausgebracht. Die Einleitung zu den hier vollständig präsentierten Autoren (Ilarion, Klim Smoljatič als die beiden einzigen russischstämmigen Kiever Metropoliten sowie Kirill von Turov als berühmter Höhlenmönch und Bischof-Theologe) umfaßt mehr als ein Drittel des Buches (S. XIII-CIX sowie die vier Appendices: S. 159-172) und stellt ihrem kundigen, klug abwägenden Verfasser, dem Cambridge-Slavisten S. Franklin, das beste Zeugnis aus. Kaum eines der in der wissenschaftlichen Literatur zur Biographie oder zum Werk der drei Autoren behandelten Probleme ist ausgelassen, aber fast immer endet die Diskussion mit der weiterhin offenen Frage. Nur an wenigen Stellen weicht der Kommentar von dieser weisen Maxime ab: so sollte S. XIX, Anm. 13f. doch die zur Existenz einer Antonij-Vita kritische Dissertation von R. D. Bosley (A History of St. Theodosij and Antonij of the Kievan Caves Monastery, from the Eleventh to the Fifteenth Century/Yale-Univ., 1980) sowie dessen kurze Zusammenfassung (A. A. Šachmatovs These einer verschollenen Vita des hl. Antonij, in: G. Birkfellner, Sprache u. Literatur Altrußlands, Münster 1987, 1-5) zitiert werden (samt der vorgebrachten Einwände). Der stilistische Primat Ilarions steht heute sicher außer Frage; ob er auch "intellectually the most sophisticated" (S. XVI) und sein Werk "the masterpiece... of theological and historical exegesis" (S. XXXI) genannt werden können, würde ich angesichts seiner anonymen, rein kompilatorischen und kursorischen Arbeitsweise doch eher bezweifeln. Bei der Anmerkung zu einer möglichen Augustinuskenntnis Ila-

rions (S. XLIII, Anm. 75) sollte ein Hinweis auf die im 11. Jh. noch äußerst dürftige Augustinuskenntnis in Byzanz nicht fehlen. — Während das Schisma Klim Smoljatičs und sein schwer zugängliches Werk wieder bis in die letzten hypothetischen Konklusionen analysiert werden, dürften bei Kirill von Turov die von sowjetischen und westlichen Literaturwissenschaftlern aufgebrachten, völlig unsubstantiellen Verdächtigungen des Arianismus oder Monophysitismus (S. XCIV, Anm. 224) nicht unwidersprochen stehen bleiben: vgl. Or. Christ. Per. 54 (1988), 310-314, sowie neuerdings auch: Rev. Ét. Slav. 63 (1991), 19-43, bes. 43 (zu Ilarion: vgl. S. XLIII, Anm. 76). Ob Vf. statt der S. LXXXV erwähnten "catenae" nicht eher die mittelalterlichen Interlinearglossen zum Vergleich heranziehen wollte (wie z.B. bei Petrus Lombardus)?

Diese wenigen, zum Be-Denken genannten Punkte mindern aber in keiner Weise die insgesamt glänzende, ja mitreißende Einführung sowie hervorragende Übersetzung der zentralen Kiever theologischen Schriften in dem vorliegenden, vielleicht bisher besten Band.

G. PODSKALSKY S.J.

NEW SERIES
from the
Faculty of Canon Law of the Pontifical Oriental Institute

KANONIKA

Series of Publications
Regarding the law of the
Eastern Churches

The Faculty of Canon Law of the Pontifical Oriental Institute has launched a series of publications on the law of the Eastern Churches. In the wake of the promulgation of the *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, the series opens with a comparative study of the eastern and the western codes, *Il matrimonio in oriente e occidente*, by Joseph Prader (cf. next page).

Other works due to appear soon in the same series KANONIKA include:

1. Ivan Žužek, *Index Analyticus Codicis Canonum Ecclesiarum Orientalium*. A very necessary reference work, done with great care by the secretary of the pontifical code commission.

2. Clemens Pujol, *I santi sacramenti nel CCEO.* Commentary on the sacraments, except marriage, in the new code by one who has taught this subject for long at the Pontifical Oriental Institute. Author of *De Religiosis orientalibus*, he is also preparing a commentary on Monks and other Religious according to the new code.

3. Hubert Kauthold, *Der Nomokanon des Abdischo von Nisibis. Kritische Ausgabe.* A leading scholar is bringing out a new critical edition of the most ancient manuscript of Abdisho's authoritative work on East Syrian canon law.

4. George Nedungatt, *Pastoral Authority in the Church. A Study of Aphrahat the Persian Sage.* A monographic study on a theme of great contemporary interest drawing on the first Father of the Syriac-speaking Church.

5. AA.VV. *The Council of Trullo (692) Revisited.* Papers of a *colloquium* being organized by the Faculty of Canon Law at the Institute to commemorate the thirteenth centenary of this great legislative synod of the Greek Church.

As the above titles illustrate, the serie KANONIKA will comprise works of several kinds: reference, commentaries on CCEO, comparative studies of CCEO and CIC, critical edition of sources, monographs, seminar papers, etc. representative of the various traditions of the Christian East. Like its companion series of the Pontifical Oriental Institute, *Orientalia Christiana Analecta*, the new series KANONIKA too will appear two or three times a year.

THE EDITORS

JOSEPH PRADER
Professore presso il Pontificio Istituto Orientale

IL MATRIMONIO
in Oriente e Occidente

Il libro è uno studio comparativo della nuova legislazione matrimoniale nel Codice orientale e nel Codice latino. L'autore, attraverso una comparazione e una sinossi dei canoni dei due Codici, si propone di far conoscere agli studiosi e operatori del diritto e a quanti sono interessati all'argomento, la duplice disciplina nel suo aspetto teorico e pratico, giuridico e pastorale. I criteri direttivi che hanno ispirato l'intero Codice orientale — la fedeltà alle genuine tradizioni orientali nonché allo spirito del Concilio Vaticano II — si rispecchiano in una felice armonia anche nella disciplina canonica del matrimonio. Il libro mette in evidenza sia la reciproca influenza dei due Codici, sia, e prevalentemente, le differenze. La conoscenza e la presa d'atto di queste diversità — che riguardano non soltanto i requisiti di forma della celebrazione del matrimonio, ma anche alcuni requisiti di sostanza - sono necessarie anzitutto nei matrimoni di rito misto. Una importante innovazione rispetto al diritto orientale precedente è contenuta nei cann. 780 § 1 c 781 del CCEO che regolano l'applicazione della legge matrimoniale nei casi di conflitto interconfessionale e interreligioso. Una analoga normativa non si trova nel Codice latino, ove pertanto rimane una grave lacuna.

È augurale che il libro trovi pronta accoglienza da parte dei canonisti orientali e latini e dei pastori d'anime in Oriente e Occidente.

Kanonika, 1: pp. X-262; Rome 1992 — ISBN 88-7210-286-3
Lit. 40.000/U.S.$ 36.00

For postal orders in Italy add Lit. 2.000 or
Lit. 40.000 or U.S.$ 4.00 for outside Italy

Payment through conto corrente postale or make personal or institutional cheques (no bank checks or international money orders accepted) payable to:

ORIENTALIA CHRISTIANA ANALECTA

Orientalia Christiana Analecta (= OCA) is a monograph series, dealing with the Christian East, published by the Pontifical Oriental Institute, Rome.

Editorial Policy

All correspondence concerning editorial questions, book reviews, or manuscripts to be considered for publication in OCA, should be sent to the editor at the above address. Manuscripts should not be submitted for publication without first writing to the Editor to describe the nature of the manuscript, to see if the Editor will agree to consider it, and to request a copy of the OCA norms. All manuscripts submitted for publication in OCA must be prepared on computer diskette, and in accordance with OCA norms.

Reviews Policy

Review copies of OCA will be sent only to Book Review Editors of journals, not to individual reviewers. A specific request for a review copy of an OCA volume implies a commitment to see that the volume is in fact reviewed.

ORIENTALIA CHRISTIANA ANALECTA — Robert F. Taft, S.J., Editor
Pontificio Istituto Orientale — Tel. (06) 6701-7139
Piazza S. Maria Maggiore 7 — FAX (06) 446-5576
00185 Roma, ITALIA

Recent Volumes
1991

237. Vincenzo RUGGIERI, S.J.., Byzantine Religious Architecture (582-867), XLI + 287 pp. (23 plates + 51 illustrations)., Lit. 50.000
238. Robert F. TAFT, S.J., A History of the Liturgy of St. John Chrysostom, vol. IV. The Diptychs, XXXIV + 214 pp., Lit. 40.000
239. Frans VAN DE PAVERD, St. John Chrysostom, The Homilies on the Statues. An Introduction, XXXI + 395 pp., Lit. 50.000

1992

240. John R. K. FENWICK, The Anaphoras of St Basil and St James. An Investigation into their Common Origin.
241. Jacob KOLLAPARAMBIL, The Babylonian Origin of the Southists among the St Thomas Christians.
242. Getatchew HAILE, The Mariology of Emperor Zär'a Ya'eqob of Ethiopia. Texts and Translations.

VINCENZO POGGI S.J., Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6228 del 24.3.1958 del Reg. della Stampa

Imprimi potest: Romae, 20-V-1992 - Clarence Gallagher S.J. *Rect. Pont. Inst. Or.*

Finito di stampare nel mese di giugno 1992
dalla Scuola Tipografia S. Pio X - Via degli Etruschi, 7-9 — 00185 ROMA

EDWARD G. FARRUGIA S.J.

Remembering Fr Jan Řezáč, Our Secretary

Fr Jan Řezáč's life was spent in the service of the Church at the Pontifical Oriental Institute. There he occupied the chair of Eastern canon law and besides, for three and a half decades (1954-1989), the office of general secretary. His formation before coming to the Orientale may be considered an apt preparation for his work; and he died within months of leaving office. His life was thus all of a piece.

The preparation

Jan Řezáč was born in Vitčice in Moravia on May 8, 1914(1). The village is located on the plains of Hana quite close to Kromeiž, the city of the archbishop-princes of Olomouc. In the state-recognized archdiocesan gymnasium the young Řezáč received for eight years his secondary education. Probably it was through the Jesuits whose acquaintance he made there and under whom he made the spiritual exercises that the seeds of his Jesuit vocation were sown. He obtained his school-leaving certificate from Velehrad, a place associated with the activities of Saints Cyril and Methodius, apostles of the Slavs. Řezáč became a Jesuit on September 8, 1934. The novitiate was then in Dečín, Northern Bohemia; after a year, how-

(1) Abbreviations: *Acta* = Acta Pontificis Instituti Orientalis. Roma. DIP = *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, diretto da Guerrino Pelliccia (1962-1968) e da Giancarlo Rocca (1969-...). Roma, Ed. Paoline 1974-...

I am indebted here for some biographical data to Fr Vincenzo Poggi, SJ. He interviewed Řezáč and put together a two page transcript (unpublished). Besides, I interviewed people who knew him closely, like Fr Tomáš Špidlík, his long-time colleague and provincial, and members of the Canon Law Faculty at the Oriental Institute.

ever, it was transferred to Prague. Thither Řezáč went for his second year of novitiate.

After finishing this first phase in the Jesuit's probation he was sent in 1936 to Marnef, Belgium. While this stay in a country quite different in outlook than his own helped broaden his view through contacts with other nationalities, it was the call of the East, already familiar from his native country through rite and language, that made itself felt most distinctively. In Marnef he lived together with Belgians and other nationalities, among whom many Spanish Jesuits, who had left a turbulent Spain behind them. Among them he counted his later colleagues Juan Alfaro, Antonio Orbe, Olís Robleda and Marcelino Zalba. All of these, some of the outstanding scholars the Society of Jesus has produced this century, he would later meet as confrères at the Gregorian University. Robleda also taught Roman law in the canon law faculty at the PIO.(2) The Spanish Řezáč learnt was to stand him in good stead later on in his work with many different students from so many nationalities. When Mgr Michel d'Herbigny, the controversial first Jesuit rector of the Oriental Institute, was invited to give minor orders, Řezáč came into contact with the reality of the East in the form of one of its protagonists. In 1938, when the Spaniards went back to their country after the end of the Civil War Řezáč returned home, too. This time it meant Benešov near Konopisče castle. Once again, he encountered the East in the person of Fr Theophil Spáčil, then provincial of the Bohemian province, whose poor eyesight had forced him to resign as professor of dogmatic theology at the Oriental Institute.(3)

In 1939 Řezáč was sent to Rome for his regency, the period in Jesuit formation between philosophy and theology. The world tottered on the brink of war, so that he had to reach the Eternal City by making detours, his journey taking him to Innsbruck and Munich. Rome soon came to mean for him a number of things, but eventually (especially after the Communist take-over in his native country) it became his home.(4) In the Russicum he came to know its rector, the remarkable Fr Philippe de Regis, S.J., the timely publication of whose memorial with the prophetic vision of working

(2) *Acta* 1964 pp. 6, 15.; for Robleda's death cfr ACTA 1981, p. 37.
(3) B. Schultze, "P. Theophilus Spáčil S.I.," OCP 17 (1951) 221.
(4) He became in due course a naturalized Italian citizen.

with the East it contains has roused so much interest. (5) Besides, he met Fr Anton Prešeren, at the time assistant and soon to became the general's delegate for Russian affairs. (6) Once in Rome he had a chance to discover the eternal city for himself; the present writer still remembers details he learnt from Řezáč about places of interest in this unique capital. His forays outside Rome allowed him to discover the Italian sea, with which he made his acquaintance at Ancona. The chores which devolved on him during regency were those of learning Russian and assisting Fr Joseph Schweigl, S.J. A year afterwards he went to the Borromeum (now the Bellarmino), near the Pantheon, Rome, for theology. He was ordained priest on April 29, 1943.

For his fourth year of theology he returned to the Russicum. (7) On November 26, 1944 he started living in the Oriental Institute, going through all the traumatic experiences which were the lot of the Orientale at this time. Thus he was living in the house when some fascists broke in and tried to lay hold of Jews hiding in this Institute. (8) When the war was over, things returned to normal. He became the first Jesuit to take the course of Roman Law at the Lateran, where he made his acquaintance with great Romanists like Emilio Albertario and Salvatore Riccobono, besides Churchmen like Acacius Coussa, P. A. Larraona (both later cardinals) and S. Goyeneche. He obtained his doctorate *in utroque jure* after the defence held on July 2, 1949, obtaining a *summa cum laude.* (9) The *Acta* of the Institute for 1950 list Fr Řezáč as professor of Oriental canon law and give a description of the first course he offered in "Institu-

(5) Philippe de Régis, "Le travail futur," OCP 58 (1992) 12-21. See also the introduction to it by V. Poggi, "*Le travail futur*, d'après Philippe de Régis (1897-1955)," OCP 58 (1992) 5-12.

(6) Řezáč had received permission to change to the Byzantine rite from Fr General Ledóchowski in a letter dated May 19, 1941.

(7) From his *Libellus Inscriptionis* (Pont. Univ. Greg.), pp. 13, 17, we gather that Řezáč finished the written examination for the Licentiate on July 3, 1944, obtaining *magna cum laude.*

(8) These events have been vividly described by A. Raes S.J., "Pour les cinquante premières années de l'Institut Pontifical Oriental", OCP 33 (1967) 322.

(9) Coussa, Larraona and Goyeneche expressed a very positive judgment on his thesis.

tiones Juris Canonici Orientalis."(10) Owing to the fact that Fr Herman had become seriously ill Řezáč had to abandon his hope of doing post-doctoral studies.

His thesis was on monasticism according to recent Russian legislation, but the theme of monasticism was to run through much of his writings. Soon after tertianship he pronounced his religious vows at the Gesù on February 2, 1953. He followed Herman on the chair of professor for the text of canon law soon afterwards.(11) For twenty years he also taught canon law at the Gregorian University (from the academic year 1963-1964 till the academic year 1985-1986.(12)

THE CANONIST

Fr Řezáč was well-versed in canon-law and sat on important commissions. The most important was the Papal commission for the revision of canon law for the Eastern Churches,(13) later promul-

(10) Acta Pontificii Institutis Orientalis 1950, p. 11. But already the Acta for 1949 hailed the arrival of three new professors: P. Goubert, J. Řezáč and J. Finnegan; ibid., p. 9.

(11) On Řezáč's relationship to his predecessor and former rector see his tribute to Herman in "P. Aemilius Herman" OCP 29 (1963) 250-259. In Acta 1975 Řezáč is listed as "professor textus juris canonici orientalis et juris concordatarii."

(12) Acta 1964, p. 12; Acta 1986, p. 27 lists him for the last time. He twice gave a course at Regina Mundi; cfr. Acta 1961, p. 11 and Acta 1963, p. 14.

(13) In a letter of condolences written to the then Rector of the Oriental Institute Fr Gino K. Piovesana, S.J., the Vice-President of this commission, Mgr. Émile Eid, states that Fr Jan Řezáč "has been one of the most qualified and dedicated collaborators in the preparation of the new Code for the Catholic Oriental Churches, in all of its parts. In fact, besides undertaking various studies on specific topics at the request of the Commission, Řezáč has been Relator of the "Coetus de laicis et de bonis Ecclesiae temporalibus", and was member of the "Coetus Centralis" as well as of the following "Coetus": "de Sacra Hierarchia", "de Parochis", "de Monachis ceterisque Religiosis", of various "Coetus Speciales" which have prepared the complete Scheme of the Codex, of the "Coetus de Coordinatione" as well as of the "Coetus de expensione observationum" in preparation of the conclusive Plenary Session of the Members of the Commission which took place in November 1988."

gated under the title of *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* by Pope John Paul II on October 18, 1990, eight and a half months after Řezáč's death. In 1985 the Pope nominated him "Referendarius apud Supremum Apostolicae Tribunal".(14) Yet Řezáč's writing was not extensive. A good friend of his, Prof. Karl G. Fürst, who himself played an important part in the drafting of the Eastern codex and whose teacher Fr Řezáč had been, greatly appreciated his knowledge of Byzantine canon law (as contradistinguished from the Ethiopian, Coptic etc.), even though Fürst, too, regrets that he wrote much less than he actually knew.(15) Not everybody would go as far as to describe Řezáč as an outstanding expert of Byzantine law. In order to be fair, one has to keep in mind that Fr Řezáč's time was often taken up by other preoccupations, such as answering queries from Roman secretariates in his capacity as a consultor(16), not to mention the load of daily administrative work.(17) His course on Institutiones was greatly appreciated by Fr John Long, presently Rector of the Russicum; and Fr Clement Pujol, S.J., professor emeritus of canon law at the PIO, regrets that Řezáč's set of notes for this course was never published.(18)

Perhaps Řezáč's single most important contribution is his dissertation *De Monachesimo secundum recentiorem legislationem russicam*, published by the Oriental Institute in 1952. Its theme is monasticism as reflected in the legislation of the Synod of Moscow of 1917-1918. As he explains in the preface this important synod remained little known, both in Russia because of the Bolshevik Revolution as well as outside Russia, because emigrants were facing a new situation. Non-Russians usually laboured under an inadequate

(14) The document bears the date of September 24, 1985; like the other nominations by the Holy See it is valid for five years.

(15) I thank here Prof. Fürst for his interview. He is but one of a long series of alumni who speak in terms of the warmest thanks when they remember Řezáč.

(16) He was appointed consultor to the "Sacred Congregation of the Oriental Church" on January 31, 1962.

(17) Every year, as a secretary, he edited the *Acta Pontificii Instituti Orientalis*, no mean work when one remembers that he had to put everything in Latin, and listed this editing of Acta as a publication of his. The first time that the Acta appeared in Italian was in 1987.

(18) Fr Pujol felt that Řezáč had a good judgment, but he was taken up by other occupations and, besides, by temper was little inclined for hard work.

knowledge of the source language. Only of late, with A. Wujts' work on the Russian patriarchate (1941) and the Capuchin Meth. Prichodjko's study of the parish (1947), had this synod received serious attention. To this now Řezáč added the aspect of monasticism.([19])

That he had an open mind for the questions still pending after the council may be gathered from an article he wrote for *Concilium* in 1969: "Sur l'extension du pouvoir des Patriarches."([20]) In it he argued in favour of the extension of such power even outside of the territory of the patriarchs, a position not adopted by the Code promulgated in 1990, but which nonetheless had its impact.([21])

Řezáč became emeritus in the academic year 1984-1985.([22])

The secretary

Řezáč's willingness to step in when needed was put to the proof when in 1954 Fr Joseph Gill, S.J., future rector of the Institute, asked to be relieved of his work as secretary, an office which he had occupied for fourteen years.([23]) Fr Řezáč accepted, little suspecting that he would stay there for the next thirty-five years. For many, he became "the secretary" par excellence. And perhaps it is as secretary that Řezáč is likely to be remembered most by alumni. His approach may have been decried at times as paternalistic, but he was usually on the side of the students and not infrequently at odds

([19]) "Praefatio," *De Monachesimo secundum recentiorem legislationem russicam.* Roma 1952, pp. v-vii; also: "Conclusio," pp. 289-293.

([20]) The full title reads: "Sur l'extension du pouvoir des Patriarches et, en général, des Églises orientales sur les fidèles de leur rite," pp. 103-114. The original version was in Italian.

([21]) See *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, canon 78, n. 2. On this point I. Žužek, "Canons concerning the Authority of Patriarchs over the Faithful of their own Rite who live outside the limits of Patriarchal territories," *Nuntia* 6, 3-33. Also: idem: "The patriarchal structure to the Oriental Code," in Cl. Gallagher (ed.), *The Code of Canons of the Oriental Churches. An Introduction.* Mar Thoma Yogam, Romae 1991, p. 50, where Žužek refers to Nuntia 22,5 to the effect that patriarchs have wider powers than before the separation between the Orthodox Church and the Catholic Church, exceeding that of Orthodox patriarchs themselves.

([22]) Acta 1985, pp. 8, 36, in which it is said that Řezáč was freed from his principal courses only.

([23]) *Acta* 1954, p. 11.

with academic authorities, sometimes less versed than he in the intricacies of norms or of custom, that silent interpreter of the law. With custom he had plenty of occasion to become familiarized. Thus, he was dean of the canon law faculty for two successive terms of three years (1973-1979), and was elected pro-decanus for the next two years, till the new statutes of the Institute were approved.(24) Besides, Fr Ivan Žužek, when rector, appointed Řezáč minister. It cannot be denied that he rendered a yeoman service, helping the Institute in different ways through nearly half of its history at the time of his death on January 4 1990.(25) In spite of a tough exterior, he was deep down gentle in his manners.

Faithful and diligent, he took an active part in seeing to it that well-established traditions went on without unnecessary losses. He liked his glass of wine, his cigar after the evening meal, pepper at every meal, and never missed the social gathering of the Jesuits at the PIO every Saturday night. The sea he had come to love at Ancona that summer of 1939 was to accompany him all throughout the rest of his life, and, no sooner his work was ended, he would take to the sea, swimming in his own fashion. When in the summer before he died, exactly fifty years afterwards, he went to Villa Cavalletti, Grottaferrata, and could not go to the sea, it was a clear sign that time was running out. His linguistic feats, like his "falsa calunnia," were endearing and may serve as a small indication how a man manages to coexist peacefully with his shortcomings, even making a grace out of them. His policy was to live and to let live, and to leave no occasion which could give some life and shed some ray of new hope on the Oriental Institute.(26)

Behind the mask of the footman carrying out the pedestrian tasks of a secretary there was the man who lived a full human life, a spiritual man, living unobstrusively his religious life. Every morning he said mass, replying for the people as well when these were missing. After mass he usually tarried in the garden in front of the pond

(24) Acta 1973, p. 28; Acta 1979, p. 32; in Acta 1982, p. 37, the news is given that, since the new statutes of the Institute now enter in force, Fr George Nedungatt has been elected instead of Řezáč.

(25) The Institute is celebrating its seventy-fifth year of foundation this academic year 1992-93.

(26) J. Kulič/M. Domenicucci, in their brief "In Memoriam" call him fittingly an "icon" of the Oriental Institute: *Acta* 1990, p. 54.

to feed the fishes. On Sunday morning he could be seen at the bus-stop of the Oriental Institute waiting for the bus to take him to hear confessions. One of his closest friends and colleagues, Mgr. Prof. Joseph Prader says that he always kept the moment of death before his eyes. But this did not make Řezáč morose, but rather little inclined to let the joys of life go by. His motto could have been *carpe diem*, but then with some spiritual verve and sincerity to it. It is no surprise that the major theme running through his writings like a thread is monasticism, and that he sat on the editing board of the *Dizionario degli Istituti di Perfezione.*(27)

"Chi si accontenta gode." On Řezáč's lips, this proverbial wisdom became a sort of apophthegm, a spiritual motto from the Fathers containing the whole sacrifice necessary to serve in peace. They are an expression of his human touch in pursuing law studies as professor at the Oriental and in applying its norms as secretary. It was precisely such sagacity turned into spiritual stamina that helped him survive, in the key-role of secretary, so many changes of rectors and policies. It is part of the irony of this man's history that he put everybody on record but was himself forgotten. Yet part of his approach to life would have helped him be content with this, too. Modesty set pace for his work and the history of the PIO in its first seventy-five years, especially the social history, is coloured by the impact of that work.

Pontificio Istituto Orientale Edward G. Farrugia S.J.

(27) In his review of the eighth volume of *Dizionario degli Istituti di perfezione*, his very last book-review, Řezáč affords us a glimpse at the pre-history of this enterprise: OCP 55 (1989) 475-476.

BIBLIOGRAPHY of Fr. Jan Řezáč S.J.

1952

De monachismo secundum recentiorem legislationem russicam (= OCA 138). Roma 1952.

1954

De nova legislatione matrimoniali orientali, OCP 20 (1954) 371-405.
Acta 1954.

1955

Acta 1955.

1956

Acta 1956.

1957

O kodifikacii vostočnogo cerkovnogo prava, Rossija i Vselenskaja Cerkov (1957) n. 4.
De forma unionis monasteriorum S. Pachomii, OCP 23 (1957) 381-414.
Acta 1957.

1958

Zakony o sudoproizvodstve i monašestve Vostočnych Cerkvej, Rossija i Vselenskaja Cerkov' 2 (1958) 17-21.
Le diverse forme di unione fra i monasteri orientali; in: *Il monachesimo orientale*, OCA 153, Roma 1958, pp. 99-135.
Acta 1958.

1959

Acta 1959.

1960

Acta 1960.

1961

Acta 1961.

1962

Orientalisches Kirchenrecht, in: LThk (2) VII, pp. 1228-1230.

Codificazione canonica orientale. La pubblicazione, in: *Oriente cattolico*, Città del Vaticano 1962, pp. 47-57.

Acta 1962.

1963

P. Aemilius Herman S.I., OCP 29 (1963) 250-259.

Rec.: A. Joubeir, *La notion canonique de rite*, Roma 1961, OCP 29 (1963) 267-272.

Acta 1963.

1964

Acta 1964.

1965

Acta 1965.

1966

Acta 1966.

1967

Acta 1967.

1968

De potestate dispensandi Episcoporum orientalium, Per. de re mor. can. lit. 57 (1968) 3-79;

De potestate dispensandi Episcoporum orientalium ad normam Mp. Episcopalis potestatis. Praemisso textu utriusque Motu proprio latini nempe et orientalis, Roma 1968, XXIII-82.

Acta 1968.

1969

Sull'estensione della potestà dei Patriarchi ed in genere delle Chiese orientali sui fedeli del proprio rito, Concilium 8 (1969) 138-154.

De hodierna competentia S.C. pro Ecclesiis Orientalibus, in J. Velain (ed.), *The Malabar Church*, Roma 1970, pp. 225-236.

A proposito della scuola Storico-Giuridica russa, in OCP 35 (1969) 490-496.
Acta 1969.

1970

Acta 1970. PIO, Roma 1970.

1971

Rec.: J. Herbut, *De ieunio et abstinentia in Ecclesia byzantina ab initiis usque ad saec. XI*, Roma, Univ. Lateran., 1968, OCP 37 (1971) 514-515.
Acta 1971.

1972

Chiesa e Stato in Oriente, in *Ius Populi Dei*, vol. I, Romae 1972, pp. 253-277.
D. Nörr, *Imperium und Polis in der hohen Prinzipatszeit*, München (2) 1969, ibid. 38 (1972) 300-301.
Acta 1972.

1973

Rec.: K. D. Grothusen, *Die historische Rechtschule Rußlands*, Giesen 1962, *Archivio di storia del diritto*, Rassegna internazionale, XIV-XVII, 1970-73, 346-350.
Acta 1973.

1974

Anadochos, in DIP I, Roma 1974, col. 540.
Antiprosopo, ibid., col. 682-683.
Apocrisarii, ibid., col. 715.
Archarios, ibid., col. 789.
Archimandrita, ibid., col. 789-790;
Atanasio l'Athonita, ibid., col. 959-960;
Athos, ibid., col. 961-972.
Acta 1974.

1975

Caristicariato, in: DIP II, Roma 1975, col. 315.
Cellario, ibid., col. 747.

Cellioti, ibid., col. 747-748.
Cenobiarca, ibid., col. 761.
Classi dei Monasteri, ibid., col. 1153-1154.
Confederazioni monastiche orientali, ibid., col. 1419-1421.
Rec.: S. Mudryj, *De transitu ad alium ritum* (Analecta OSBM) Roma 1973, OCP 41 (1975) 538-542.
Acta 1975.

1976

Deutereuontes, in: DIP III, Roma 1976, col. 455.
Digiuno (nella Chiesa bizantina), ibid., col. 498-500.
Dikaios, ibid., col. 501.
Diritto e vita religiosa presso gli Orientali Uniti, ibid., col. 674-699.
Ecclesiarca, ibid., col. 1009-10.
Epistasia, ibid., col. 1141.
Epitropia, ibid., col. 1142.
Eremita in Oriente, ibid., col. 1153-54.
Esarca dei monasteri, ibid. col. 1270-1271.
Esarchici monasteri, ibid. col. 1271.
Acta 1976.

1977

De Laicis deque Consociationibus Christifidelium ac de Officiis ecclesiasticis et de Jure Ecclesiae patrimoniali, Nuntia 5 (1977) 40-51.
I laici nel diritto canonico orientale vigente e le proposte per la revisione di questo diritto, Kanon 3, 1977, 131-142.
Geron, DIP IV, Roma 1977, col. 1110-11.
Acta 1977.

1978

Kellion, in: DIP V, Roma 1978, col. 346.
Laura, ibid., col. 499-500.
Lavoro (I monaci russi), ibid., col. 543.
Lectio divina, ibid., col. 561-562.
Megaloschemos, ibid., col. 1139.
Microschemos, ibid., col. 1285.
Acta 1978.

1979

Acta 1979.

1980

Archimandrit, in Lexikon des Mittelalters, Zürich und München 1980, col. 897.

Monaci dotti russi, in: DIP VI, Roma 1980, col. 22-23.

Monasteri-residenze episcopali in Russia, ibid. col. 47.

Monastero nella Chiesa orientale unita a Roma, ibid. col. 48-49.

Paramonario, ibid. col. 1181.

Rec.: P. Leisching u.a. (Hg.), *Ex aequo et bono.* Innsbruck 1977, OCP 46 (1980) 209-212.

Acta 1980.

1981

Acta 1981.

1982

Acta 1982.

1983

Proestos, in DIP VII, Roma 1983, col. 884.

Proto, in ibid., col. 1057-1058.

Rasoforo, ibid., col. 1212-1213.

Acta 1983.

1984

Acta 1984.

1985

Acta 1985.

1986

Acta 1986.

1987

Saba, Santo, in: DIP VIII, Roma 1988, col. 1-3.

Sacellario, ibid., col. 4.

Sakelliou, ibid., 379-380.

Scevofylax, ibid., col. 1030-1031.

Sinassi monastica, ibid., col. 1529-1530.

Sofronio, Santo, ibid., col. 1760-1761.

Acta 1987. Anno Accademico 1987-1988.

1988

Acta 1988. Anno Accademico 1988-1989.

1989

Rec. G. Pelliccia-G. Rocca, *Dizionario degli Istituti di Perfezione* VIII, Roma 1988; in OCP 55 (1989) 475-476.

HEINZ OHME

DAS CONCILIUM QUINISEXTUM.

NEUE EINSICHTEN ZU EINEM UMSTRITTENEN KONZIL

Nur wenige Ereignisse der Kirchengeschichte sind durch die Jahrhunderte in vergleichbarer Weise ein Dauerthema kontroverstheologischer Auseinandersetzungen geblieben wie jenes Konzil im Kuppelsaal (Trullos) des Kaiserpalastes, das Kaiser Justinian II. im Jahre 691/2 zur Beseitigung des vom V. und VI. ökumenischen Konzil hinterlassenen kanonischen Defizits nach Konstantinopel einberufen hatte(1). Auch im Jahre 1054 diente das Concilium Quinisextum den Wortführern der kirchenpolitischen Polemik auf beiden Seiten als Rechtfertigung für das Schisma. Während Niketas Stethatos(2) mit den trullanischen Kanones gegen die Azyma, die abendländische Fastenpraxis und den Zölibat polemisierte und ihre Befolgung einklagte, wies Kardinal Humbert für die lateinische Kirche diese Kanones insgesamt zurück, weil Rom sie angeblich noch nie akzeptiert und bis dahin auch nicht befolgt habe, denn sie seien nichtig und verkehrt(3).

Die Bedeutung, die dem Quinisextum bei diesem großen Schisma zugewiesen wurde, ließ Theologen im byzantinischen Reich in

(1) Aus diesen Grunddaten ergibt sich die übliche — und auch im folgenden verwendete — Nomenklatur: Trullanum, Konzil im Trullos, Quinisextum, Penthekte.

(2) In seiner Dialexis. Vgl.: A. MICHEL, *Humbert und Kerullarios.* Quellen und Studien zum Schisma des XI. Jahrhunderts, 2 Bde., Paderborn 1924. 1930, Bd. II 333, 15 ff.; 335, 14 ff.; 337, 1 ff.; 339, 20 ff.; Patriarch Michael Kerullarios hatte c. 11 bereits genauso gegen die Azyma verwendet, a.a.O., 238, 12.

(3) "Capitula quae nobis sub ejus (scil. sextae synodi) auctoritate opponitis omnino refutamus, quia prima et apostolica sedes nec aliquando ea accepit nec observat hactenus; et quia aut sunt nulla, aut ut nobis libuit, depravata sunt." (PG 120, 1030 A).

OCP 58 (1992) 367-400

der Folgezeit die Ökumenizität und Eigenständigkeit dieser Synode stark unterstreichen(4). Die großen Kanonisten des 12. Jahrhunderts Joannes Zonaras und Theodoros Balsamon stellten nachhaltig die Ökumenizität des Quinisextums heraus(5). Es war Matthaios Blastares, der dann in seinem Syntagma von 1335 durch einen umfangreichen eigenen Abschnitt und die Titulatur: "Heiliges und ökumenisches Konzil"(6) die letzte Konsequenz aus solcher Gewichtung zog. Dies ist die bis heute übliche Bewertung des Trullanums in der orthodoxen Theologie geblieben(7).

Römisch-katholische Theologen haben vor allem seit dem Zeitalter der Gegenreformation und den mit der Editio Romana(8) (1608-1612) einsetzenden zweisprachigen Konzilseditionen sowie der damit verbundenen Erforschung der Konziliengeschichte dem Quinisextum beträchtliche Aufmerksamkeit geschenkt. In ihrem Urteil blieben sie jedoch ohne Ausnahme der Polemik des 11. Jahrhunderts verpflichtet. Diese Linie läßt sich vom ersten Herausgeber einer Konziliensammlung nach der genannten Editio Romana, S. Binius(9),

(4) Schon die Michael Kerullarios zugeschriebene Panoplia hatte an einer Stelle den Akzent so gesetzt: "ὁ πρῶτος κανὼν τῆς ἐν τῷ Τρούλλῳ γεγονυίας οἰκουμενικῆς ἁγίας συνόδου οὕτως διέξεισιν..." (Vgl.: A. MICHEL, a.a.O., 216, 15).

(5) Sie verhandelten das Thema aber noch unter der Überschrift: Περὶ τῆς λεγομένης ἕκτης συνόδου. Vgl.: G.A. RHALLIS-M. POTLIS, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων*, Bd. I-VI, Athen 1852-1859, II 294.300 ff. (im weiteren = RHALLIS-POTLIS; alle nicht extra aufgeführten Abkürzungen entsprechen dem Abkürzungsverzeichnis der Theologischen Realenzyklopädie (TRE), zusammengestellt v. S. Schwertner, Berlin 1976).

(6) Περὶ τῆς ἁγίας καὶ οἰκουμενικῆς πενθέκτης Συνόδου, RHALLIS-POTLIS, a.a.O., VI 23 f.

(7) Vgl. z.B.: J. KARMIRIS, *Τὰ Δογματικὰ καὶ Συμβολικὰ Μνημεῖα τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας* I, Athen [2]1960, 225; Karmiris weiß allerdings, daß diese Titulatur nicht der älteren Tradition entspricht (ebd.). Zuletzt: B. Th. STAVRIDES, *Ὁ συνοδικὸς θεσμὸς εἰς τὸ Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον*, Thessaloniki 1986, 364.

(8) *Conciliorum Generalium Ecclesiae Catholicae Tomus* 1-4 Pauli V. Pont. Max. Auctoriate Editus, Rom 1608-1612.

(9) Nach dessen Anmerkungen, die in manch späteren Editionen wieder abgedruckt wurden ("Notae Severini Binii"), handelte es sich bei den Kanones von 692 um Bestimmungen "a quodam conciliabulo", "alicujus Pseudosynodi sextae": *Concilia generalia et provincialia* III, Köln 1618, 263.

über Chr. Lupus[10], J.S. Assemani[11] bis zu C.J. Hefele[12], J. Hergenröther[13], L. Bréhier[14] und W.M. Plöchl[15] ziehen. Eine Annäherung der Positionen zwischen der Orthodoxie und der Römisch-katholischen Kirche ist — soweit ich sehe — bisher nicht erfolgt[16]. Aber auch für die Kirchen der Reformation ist das Thema nicht obsolet. Als Teil der abendländischen Christenheit — und allesamt im Dialog mit der Orthodoxie — ist das Quinisextum auch Teil ihrer Geschichte.

Im Zeitalter der Ökumene und 1300 Jahre nach jenem Konzil

(10) In seinem weitverbreiteten sechsbändigen kanonistischen Kommentar brachte er die gängige Position zum Quinisextum auf die Formel: "Respondeo hanc Synodum passim vocari Erraticam Trullanam", *Synodorum generalium ac provincialium Decreta et Canones...*, Bd. II, Louvain 1665, 1074. Damit nicht genug, war auch für ihn der Schritt zum Vorwurf der Häresie nicht mehr weit: "Marianus Scotus addit esse haereticam. Nec sine causa". (A.a.O., 1075).

(11) Er kam in seinem Standardwerk über das östliche Kirchenrecht zu dem Schluß: "Verum ... oecumenica certe neque fuit, neque esse potuit": *Bibliotheca Iuris Orientalis Canonici et Civilis* V, Rom 1766, 85.

(12) "Die trullanischen Canones streifen ganz nah an Häresie an": *Conciliengeschichte* III, Freiburg i.Br. 1873, 345.

(13) Er erblickte in etlichen der Kanones ein Indiz für "die innere geistige Schwäche des Orients"; außerdem sei das Quinisextum im Abendland sowieso "niemals ... anerkannt" gewesen: *Photius, Patriarch von Konstantinopel* I, Regensburg 1867, 218.220.

(14) Der exklusive und intransigente Charakter der Kanones sei einer der Hauptgründe für das Schisma von 1054 gewesen. So in: A. Fliche-V. Martin, *Histoire de l'Église* V, o.O. 1947, 474.

(15) Für ihn ist das Quinisextum ein "Markstein der Trennung und des Partikularismus": *Geschichte des Kirchenrechts* I, Wien 1960, 22. Es paßt zu dieser Haltung, daß das renommierte '*Lexikon für Theologie und Kirche*' in seinen Art. "Konzil" und "Konstantinopel V. Ökumenische Konzilien" bei der Erwähnung des VI. ökumenischen Konzils noch nicht einmal einen Hinweis auf die Problematik des Quinisextums bietet. Vgl. LThK VI 525 ff., 495 ff.

(16) In der neueren Erforschung der Konziliengeschichte hatte das Quinisextum bislang keine weitergehende Aufmerksamkeit gefunden. Allein V. Laurent hatte ihm 1965 einen gründlichen und auch weiterhin grundlegenden Aufsatz gewidmet: *L'oeuvre canonique du Concile in Trullo (691-692). Source primaire du droit de l'église orientale*, in: REB 23 (1965) 7-41. Vgl. nunmehr: H. Ohme, *Das Concilium Quinisextum und seine Bischofsliste.* Studien zum Konstantinopeler Konzil von 692 (= AKG 56), Berlin-New York 1990 (im weiteren = H. Ohme, *Quinisextum*).

sollte es wohl möglich sein, nach seiner Geschichte ohne kontroverstheologische Vorzeichen zu fragen. Man wird dabei nicht nur der historischen Wissenschaft, sondern auch der Ökumene den besten Dienst tun, wenn man allein danach fragt, was war. Wir wollen uns dem historischen Konflikt in drei Schritten nähern: 1. Welche Sicht des Konzils bieten uns die ältesten Quellen neben den Akten?; 2. Was erfahren wir aus den Konzilsakten selbst? 3. Was waren demnach die Ursachen des Konfliktes um das Quinisextum?

1. Das Konzil in den ältesten Berichten

Nun beginnt der Streit um das Quinisextum bekanntlich nicht erst mit dem Schisma des Jahres 1054 und läuft auch nicht mit den Fronten zwischen Ost- und Westkirche parallel. Vielmehr war das Trullanum von Anfang an umstritten und seine Bedeutung sowie sein Rang gerade auch im christlichen Osten lange Zeit ungeklärt.

Man mache sich einmal klar, daß die einzigen griechischen Quellen für diese Zeit, die uns neben den Akten des Konzils zur Verfügung stehen, über dieses Konzil entweder kein Wort verlieren oder es nur am Rande erwähnen. Dies ist der Fall bei der zwischen 810 und 814 verfaßten *Χρονογραφία*(17) des Theophanes Homologetes (752 oder 760-818) und der *Ἱστορία σύντομος*(18) des Nikephoros Patriarches (758-829.806-815)(19). Beide sind allerdings mehr als 100 Jahre nach dem Konzil abgefaßt, und beide benutzten als unbekannte Quellen frühbyzantinische Historiker(20). Aus diesen Quellen

(17) THEOPHANIS confessor, *Chronographia* 284-813, ed.C. de Boor, 2 Bde., (Leipzig 1883) Hildesheim 1963.

(18) NICEPHORI Archiepiscopi Constantinopolitani *Opuscula Historica*, ed.C. de Boor, Leipzig 1880.

(19) Zu beiden Werken vgl.: H. HUNGER, *Die Hochsprachliche Profane Literatur der Byzantiner*, 2 Bde., München 1978, 334-339; 344-347.

(20) A.a.O., 337. "Für die Zeit bis 713 dürfte Theophanes auch die Chronik des Traianos Patrikios verwertet haben" (ebd.). Dieser soll unter Justinian II. gewirkt haben. Vgl.: K. KRUMBACHER, *Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches*, München ²1897, 322 f. Die Untersuchung von Ann S. PROUDFOOT, *The Sources of Theophanes for the Heraclian Dynasty*, in: *Byz* 44 (1974) 367-439, führt in der vorliegenden Fragestellung nicht weiter.

scheint das ausnehmend negative Bild zu stammen, das sie von Kaiser Justinian II. (685-695. 705-711) tradieren(21). Man hat von einem "Case of historiographical hostility" gesprochen(22). Nikephoros jedenfalls erwähnt in seinem Breviarium das Quinisextum überhaupt nicht(23).

Theophanes Homologetes zitiert zwar wörtlich zwei Einzelbestimmungen aus c. 3 über die zweite Ehe von Klerikern(24). Er ist an diesem Kanon allerdings nur wegen der darin enthaltenen chronologischen Angabe(25) interessiert, aus der er allerdings falsche Schlüsse

(21) Das Justinianbild auf der Grundlage dieser Überlieferung wurde klassisch übernommen und dargestellt von F. Görres, *Justinian II. und das römische Papsttum*, in: BZ 17 (1908) 432-454. ibs. 434-437.

(22) C. Head, *Justinian II of Byzantium*, Madison 1972, 14-18.15. Wenn Nikephoros eine Chronik des Jahres 713 verwendet hat (vgl.: L. Orosz, *The London Manuscript of Nikephoros "Breviarium"*, Budapest 1948), die noch unter Philippikos Bardanes (711-713) entstanden zu sein scheint und den Zweck hatte, den Sturz Justinians II. zu rechtfertigen, wären mehrere Gründe für das völlige Fehlen jeder Erwähnung des Quinisextums in der Ἱστορία σύντομος des Patriarchen einleuchtend. Denn von der entschiedenen Verwerfung des VI. ökumenischen Konzils durch den Monotheleten Philippikos (Vgl.: G. Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen Staates*, München ³1963, 127; H.G. Beck, *Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich*, Göttingen 1980, 62) war wohl auch das Quinisextum mitbetroffen, dessen Kanones als Beschlüsse eben jenes Konzils galten. Gleichzeitig wäre damit aber auch für Philippikos das synodale Gedächtnis Justinians II. als Kaiser des Trullanums ausgelöscht gewesen (So auch: C. Head, *Justinian II. of Byzantium*, Madison 1972, 70.). Schließlich mochte für den Armenier Bardanes auch noch die gleichzeitige Außerkraftsetzung der 'antiarmenischen' Kanones des Quinisextums eine Rolle gespielt haben.

(23) Derselbe Nikephoros weiß jedenfalls an anderer Stelle (*Apologeticus minor*, PG 100, 845 B-848 B) von den "Kanones des heiligen VI. ökumenischen Konzils" in höchsten Tönen zu reden. Diese hätten über 120 Jahre in der Kirche ihre Nützlichkeit unter Beweis gestellt. Und "der damalige Kaiser Iustinianos" hätte gemeinsam mit den Bischöfen gewirkt und votiert (συνεργός; σύμψηφος) und hätte gottesfürchtig gehandelt mit jenem Konzil wie seine Unterschrift zeige (καὶ αὐτὸς περὶ τὴν εὐκλεᾶ καὶ ἀμώμητον ἡμῶν θρησκείαν εὐσεβῶν, διὰ τῆς ἰδίας ὑπογραφῆς δείκνυται: a.a.O., 845 C-D.) Wir treffen hier auf ein bemerkenswert anders akzentuiertes Bild dieses Kaisers als jenes in den Chroniken tradierte.

(24) Ed. de Boor: 361, 31-362, 4 über die Laisierung von Unbußfertigen; 362, 4-9 über die Wiedereinsetzung von Klerikern, die nach der Ordination geheiratet haben, wenn sie ihre Ehe lösen.

(25) Ed. de Boor: 362, 1-2. Zur Datierungsfrage vgl.: C.-J. Hefele, *Con-*

zieht([26]). Dort ist die Rede vom 15.Januar der verflossenen vierten Indictio des Weltjahres 6199. Diese Zeitangabe ist in der Tat Grundlage für die Datierung des Konzils, die sich allerdings nur soweit eingrenzen läßt, daß es nach dem 1.9.691 und vor dem 1.9.692 eröffnet wurde. Eine Tagung im Frühsommer 692 nach der Fastenzeit, den Osterfeierlichkeiten und den die Seefahrt behindernden Frühjahrsstürmen ist wahrscheinlich. Nähere Einzelheiten über das Quinisextum erfahren wir bei Theophanes jedenfalls nicht.

Für Beda Venerabilis (672/3-735) ist das Quinisextum eine 'synodus erratica'([27]). Bedas Urteil über das Trullanum scheint noch in Unkenntnis der im sich abzeichnenden Kampf gegen die Bilderfeinde Gestalt annehmenden Position Roms zum Konzil und vor allem zu seinem c. 82 erfolgt zu sein. Denn der sog. Brief Papst Gregors II. (715-731) an Patriarch Germanos I. (715-730) schlägt fast zur selben

---

ciliengeschichte III, Freiburg i. Br. 1873, 329; DThC XIII 2, 1581 f. (G. Fritz). Auch die ältesten erhaltenen synoptischen Listen der byzantinischen Konzilschroniken aus dem Jahre 734 oder 736 geben entweder 11 oder 12 Jahre zwischen dem VI.Konzil und dem Quinisextum an. Vgl. dazu: J. MUNITIZ, *Synoptic Byzantine chronologies of the councils*, in: REB 36 (1978) 193-218. 207.212. Diese nicht weiter zu präzisierende Datierung bedeutet allerdings nicht, daß das Konzil vom 1.9.691 bis zum 31.8.692 tagte, wie B. Th. STAVRIDES (*Συνοδικὸς θεσμός*, a.a.O., 368) und vor ihm A.N. STRATOS (*Byzantium in the Seventh Century* V, Amsterdam 1980, 49) und I. KARMIRIS (*Τὰ Δογματικὰ καὶ Συμβολικὰ Μνημεῖα...*, a.a.O., 225) meinen.

([26]) Zwischen dem Trullanum und dem VI. ökumenischen Konzil hätten 27 Jahre gelegen: "ὥστε ἐξ αὐτῆς τῆς χρονικῆς ἀποσημειώσεως ἀριδήλως φαίνεσθαι συναγόμενα ἀπὸ τῆς ἁγίας οἰκουμενικῆς ἕκτης συνόδου ἕως τῶν ἐκδεδομένων τύπων ἔτη κζ'", ed. de BOOR: 362, 9-12. Zwischen dem Quinisextum und Philippikos 5 Jahre: "ἀπὸ δὲ τῶν ἐκδεδομένων τύπων ἕως τοῦ πρώτου ἔτους Φιλιππικοῦ ἔτη ε'": ebd., 17. Das Konzil selbst habe im zweiten Jahr der zweiten Regierungszeit Justinians II. stattgefunden: "ὡς εὑρίσκεσθαι ἐξ αὐτῶν τῶν ἐκδεδομένων τύπων τῷ β' ἔτει τῆς ἐσχάτης βασιλείας τοῦ αὐτοῦ ῥινοκοπημένου Ἰουστινιανοῦ": a.a.O., 361, 28-30.

([27]) In seiner um 725 entstandenen Weltchronik (Vgl.: W. LEVINSON, *Bede as Historian*, in: *Aus rheinischer und fränkischer Frühzeit*. Ausgew. Aufsätze von W. LEVINSON, Düsseldorf 1948, 347-382) berichtet er, Papst Sergius habe sich geweigert, die Akten des Konzils zu unterzeichnen: "erraticae suae (sc. Justiniani II.) synodo, quam Constantinopoli fecerat favere et subscribere": *De temporum ratione*: PG 90, 568 D f. = MGH XIII (*Auctores antiquissimi*), ed. Th. MOMMSEN, Berlin 1898, 316. Sein besonderes Interesse gilt dabei dem Versöhnungsakt des Jahre 711 zwischen Papst und Kaiser: PL 90, 570 A; daß diese Versöhnung gerade dem Quinisextum galt, weiß er nicht!

Zeit ganz andere Töne an. Dort heißt es: "Sanctorum coetus Dei consilio hoc capitulum Ecclesiae dedit"(28). Gemeint ist der Bilderkanon c. 82. Konkrete Einzelheiten über das Konzil sucht man bei Beda jedenfalls vergebens. Auch in der 787 verfassten Historia Langobardorum des Paulus Diaconus (um 720/24-799?) erfahren wir nichts näheres über das Konzil(29).

Angesichts dieser Quellenlage sind die wichtigsten und einzigen Quellen, die uns für den Konflikt um das Quinisextum zur Verfügung stehen, neben den Akten des Konzils die Notizen des *Liber Pontificalis*(30). Dieser berichtet in den Viten der Päpste Sergius I. (687-701), Iohannes VII. (705-707), Constantinus I. (708-715) und Gregorius II. (715-731)(31) von den drei Versuchen Justinians II., eine Rezeption der Kanones von 692 beim römischen Stuhl durchzusetzen.

Dort wird nun vermerkt, Kaiser Justinian II. habe ein Konzil in der Hauptstadt zusammentreten lassen, auf dem sich auch Legaten des apostolischen Stuhles versammelt, aber betrogenerweise unter-

(28) J.D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Florenz 1759 ff. (im weiteren = Mansi) XIII 94 E. Die Echtheitsfrage des Briefes kann hier nicht diskutiert werden. Vgl. dazu: J. GOUILLARD, *Aux Origines de l'Iconoclasme: Le Témoignage de Grégoire II?*, in: *Travaux et Mémoires* 3 (1968) 243-307 (griechisches Produkt, möglicherweise von Germanos selbst an den Papst); D. STEIN, *Der Beginn des byzantinischen Bilderstreites und seine Entwicklung bis in die 40ger Jahre des 8. Jahrhunderts*, München 1980, 89-91. 128-136 (ein Schreiben Papst Zacharias' aus dem Jahr 743); H. GROTZ, *Beobachtungen zu den zwei Briefen Papst Gregors II. an Leo III.*, in: *Archivum Hist. Pont.* 18 (1980) 9-40, und E. LANNE, *Rome et les Images Saintes*, in: *Irénikon* 1986, 163-188. 170 (ein echter Brief). Auch wenn der Brief nicht von Gregor stammen sollte, wird er auf dem VII. Konzil mit Einverständnis Roms als solcher verlesen (MANSI XIII 92 C-100 A).

(29) In seinem Urteil folgt Paulus freilich — wie auch sonst — (LThK VIII 231: Art. *Paulus Diaconus* (P. KOLLAUTZ)) seiner Vorlage Beda: Sergium pontificem, quia in erroris illius synodo, quam Constantinopoli fecerat, favere et subscribere noluit. (PL 95, 630 C; *De Gestis Langobardorum* VI c. 11). Das 866/7 vollendete, die Zeitspanne von Adam bis 842 umfassende 'Chronikon syntomon' des Georgios Monachos berichtet zum Quinisextum kein Wort. Vgl.: ed. C. de BOOR, *Georgii Monachi Chronicon*, Leipzig 1904.

(30) Ed. L. DUCHESNE, 3 Bde., Paris (1886) 1955. Zum L.P. Vgl.: LThK VI 1016 f., Art. *Liber Pontificalis* (A. STUIBER); DACL IX 354-466.389, Art. *Liber Pontificalis* (H. LECLERQ).

(31) Ed. L. DUCHESNE I, a.a.O., 371-376; 385 f.; 389-393; 396.

schrieben hätten(32). Das Papstbuch rechnet also mit einer Beteiligung römischer "Legaten" am Quinisextum, distanziert sich allerdings von deren zustimmender Unterschrift, "weil einige Kapitel gegen den kirchliche Brauch (d.h. den römischen) eingefügt waren"(33). Weiterhin wird das rechtmäßige synodale Zustandekommen der trullanischen Kanones bestritten, sie seien nur 'quasi-synodal' definiert(34). Schließlich ist dann nur noch die Rede "von den Bänden, in denen verschiedene der römischen Kirche entgegengesetzte Kapitel aufgezeichnet waren", oder einfach "von gewissen Kapiteln"(35). Welche Kanones jedoch konkret beanstandet wurden, wer die Legaten gewesen sind, warum das Konzil nur ein 'Quasi-Konzil' war, oder gar nähere Einzelheiten über dessen Ablauf erfährt man auch hier nicht!

Gerade deshalb sind die genauen Angaben auffällig, die dort über die Akten des Quinisextums gemacht werden. Sie seien in sechs Ausfertigungen (in sex tomis conscripta) dem Papst vorgelegt worden, und diese sechs tomi seien von drei Patriarchen und anderen zu jener Zeit versammelten Bischöfen unterschrieben gewesen sowie von kaiserlicher Hand bestätigt worden(36). Erwähnt wird also die Anzahl der Exemplare und neben den Kanones (capitula) der in den sechs Bänden enthaltenen Subskriptionsliste (subscripta, confirmata) eingehende Aufmerksamkeit geschenkt.

Schließlich ist drittens herauszustellen, daß das abschließende Urteil des *Liber Pontificalis* über Kaiser Justinian II. von ganz singulärer Art ist. Bei und nach der Schilderung der einjährigen Reise Papst Constantins nach Konstantinopel und der Begegnung zwischen Papst und Kaiser in Nikomedia im Jahre 711, deren Zweck mit kei-

(32) "Huius itaque temporibus Iustinianus imperator concilium in regiam urbem fieri iussit, in quo legati sedis apostolicae convenerant et decepti subscripserant.": a.a.O., 372, 19 f.

(33) "pro eo quod quaedam capitula extra ritum ecclesiasticum fuerant in eis adnexa.": a.a.O., 373, 1.

(34) "quasi-synodaliter definita": a.a.O., 373, 1 f.

(35) "pro tomos ... in quibus diversa capitula Romanae ecclesiae contraria scripta inerant": a.a.O., 385, 16 ff.; "*de quibusdam capitulis*": a.a.O., 396, 10.

(36) "ac a tribus patriarchis, id est Constantinopolitano, Alexandrino et Antiocheno vel ceteris praesulibus qui in tempore illic convenerant subscripta, manuque imperiali confirmata": a.a.O., 373, 2 f.

nem Wort erwähnt wird, die jedoch der Kompromißfindung in Sachen Quinisextum diente, wird der Kaiser in höchsten Tönen gelobt: "Iustinianus christianissimus et orthodoxus imperator"(37).

Kaiser Justinian II. erhält also in der zeitgenössischen lateinischen Hauptquelle gerade hinsichtlich seines kirchenpolitischen Wirkens eine bemerkenswert von den griechischen Chroniken abweichende Würdigung. Sie bildet sozusagen den abschließenden römischen Kommentar zu einem bald zwanzigjährigen Konflikt. Dessen 3 Etappen haben wir uns nun kurz zu vergegenwärtigen.

Wohl umgehend nach Abschluß des Konzils ließ Justinian II. die Akten des Konzils nach Rom schaffen und forderte den Papst auf, nun selbst zu unterschreiben(38). Bei Papst Sergius I. (687-701) stieß er mit diesem Ansinnen jedoch auf vehementen Widerspruch. Dieser weigerte sich nicht nur, die tomoi offiziell in Empfang zu nehmen und sie öffentlich verlesen zu lassen, sondern er verwarf sie als ungültig und lehnte sie ab. Dabei stellte er sich auf den Standpunkt: Lieber sterben als neuerlich Irrtümern zustimmen!(39)

Nun kann man eigentlich nur verwerfen, was man kennt. Aber obwohl die Akten nicht angenommen wurden, wurden sie verworfen. Es hat den Anschein, daß man in Rom über den Inhalt der tomoi bereits vorher gut informiert war. Man fragt sich, was die Gründe für diese nachhaltige Provokation des Kaisers waren(40). Es ist merkwürdig, daß sich der *Liber Pontificalis* mit einer Begründung für das Verhalten des Papstes äußerst bedeckt hält. Einige "Kapitel" entsprä-

(37) A.a.O., 391, 10 f.; bereits wegen der Ereignisse in Nikomedia wird Justinian II. "Augustus christianissimus" genannt und seine Demut gelobt ("humilitas boni principis"), ebd., 1.3.

(38) Conpellabatur autem et ipse subscribere: *Liber Pont.* 1, 372, 20 (Weitere Seitenzahlen ohne nähere Angaben beziehen sich auf diesen Band des *Liber Pontificalis*).

(39) ... non adquievit nec eosdem tomos suscipere aut lectioni pandere passus est; porro eos ut invalidos respuit atque abiecit, eligens ante mori quam novitatum erroribus consentire.: 373, 6 f.

(40) Bislang wurde in der Regel die Provokation des römischen Stuhls durch die Aufforderung zur Unterschrift betont. So etwa E. CASPAR, *Geschichte des Papsttums*, Tübingen 1933, Bd. II 634: "Die kaiserliche Zumutung war ... so ungeheuerlich, daß selbst ein Papst, der völlig reichskirchlich loyal ... empfinden mochte ..., gar nicht anders handeln konnte". Man wird die Dinge aber auch einmal von der anderen Seite her betrachten müssen.

chen nicht der Tradition, heißt es zwar; aber dafür wollte der römische Bischof sterben?([41])

Jetzt aber war die Lage beträchtlich eskaliert und Justinian wollte den Papst nach Konstantinopel deportieren lassen([42]). Aber dazu sollte es nicht kommen! Denn es erfolgte jene italische Volkserhebung zum Schutze des römischen Bischofs, die der *Liber Pontificalis* in allen Details schildert([43]), und die Papst Sergius die Chance gab, sich als Beschützer und Lebensretter des kaiserlichen Beamten zu profilieren, der ihn deportieren sollte.

Es möchte wohl sein, daß in der Aktion der Milizen eine bewußt nationalitalische Abwehr byzantinischen Gewaltregimes eine Rolle gespielt hat([44]). Sie ist freilich keine Erklärung für die intransigente Haltung des Papstes. Nationalitalische Beweggründe kommen für ihn eigentlich kaum in Betracht, war er doch im griechischen Kulturbereich Siziliens geboren, der Familie nach sogar syrischer Herkunft([45]). Auch für die nächsten beiden Päpste kann dieses Motiv ausgeblendet werden: Iohannes VII. war Grieche([46]) und Constantinus I. abermals Syrer([47]). Erst bei Gregorius II. treffen wir wieder auf einen Papst stadtrömischer Herkunft([48]). Vielmehr gehören die hier interessierenden Jahrzehnte gerade zu jenem Zeitraum, in dem der Einfluß des griechisch-orientalischen Elementes auf das kirchliche Le-

([41]) ... quaedam capitula extra ritum ecclesiasticum fuerant in eis adnexa.: 373, 1.

([42]) ... cum iussione direxit ut praedictum pontificem similiter in regiam deportaret urbem.: 373, 10. F. DÖLGER, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches*, 3 Bde, München/Berlin 1924-1932, Nr.259 (im weiteren = DÖLGER, *Regesten*). Es drohte sich so das Schicksal von Papst Martin (649-653) zu wiederholen. Diesen hatte Justinians Großvater, Konstans II., verhaften und nach Konstantinopel schaffen lassen, um ihm dort einen Hochverratsprozess zu machen, der mit dem Todesurteil endete, das später jedoch in Verbannung umgewandelt wurde. Vgl.: CASPAR, *Geschichte*, a.a.O., 565-573; H.G. BECK, *Geschichte*, a.a.O., 59.

([43]) 373, 11-374, 7; Übersetzung bei: E. CASPAR, *Geschichte*, a.a.O., II 635.

([44]) So: CASPAR, a.a.O., 635 f.

([45]) Sergius, natione Syrus, Antiochiae regionis, ortus ex patre Tiberio in Panormo Siciliae...: 371, 1.

([46]) Iohannes, natione Grecus...: 385, 1.

([47]) Constantinus, natione Syrus...: 389, 1.

([48]) Gregorius, natione Romanus...: 396, 1.

ben Roms und Italiens überhaupt seinen Höhepunkt erreichte(49). Von den dreizehn Päpsten zwischen 678 und der Eroberung Ravennas (752) sind nur zwei der Herkunft nach Römer, alle anderen sind Syrer, Griechen und Sizilianer(50).

Ende 695 wurde Justinian II. gestürzt und mußte nach Cherson in die Verbannung gehen(51). Aber im Sommer des Jahres 705 gelang es ihm, Konstantinopel und den Kaiserthron wieder zu erobern(52). Es wirft ein bezeichnendes Licht auf die Bedeutsamkeit, die der Kaiser auch nach zehnjährigem Exil 'seinem' Konzil immer noch zumaß, wenn der *Liber Pontificalis* nun berichtet, daß die Wiederaufnahme des Falles jetzt zu den ersten politischen Maßnahmen des Kaisers gehörte(53). Und dieser betrieb die Angelegenheit jetzt deutlich anders als zehn Jahre zuvor. Was damals zu einer Machtdemonstration geraten war, wurde nun ganz auf der 'kirchlichen Schiene' neu in Angriff genommen. Es sind jetzt zwei Metropoliten, die zum römischen Stuhl geschickt werden(54). In der mitgeführten sacra be-

(49) Vgl. dazu: J.M. SANSTERRE, *Les moines grecs et orientaux à Rome aux époques byzantine et carolingienne* (milieu du VIe s. — fin du IXe s.), 2 Bde., Brüssel 1983.

(50) Vgl. dazu: J. GAY, *Quelques remarques sur les papes grecs et syriens avant la querelle des iconoclastes* (678-715), in: *Mélanges G.* SCHLUMBERGER I, Paris 1924, 40-54. Auch im Bereich von Kunst und Malerei sowie in der Verbreitung östlicher Heiligenkulte ist eine Einflußnahme griechisch-orientalischer Kultur in Italien in diesem Zeitraum nachweisbar. Vgl.: SANSTERRE, *Les moines grecs...*, a.a.O., 217. Es war z.B. eben jener Papst Sergius I., der die östlichen Marienfeste Verkündigung Mariens, Entschlafen der Gottesmutter, Geburt Mariens und Einführung in den Tempel in den römischen Festkalender einführte. *Liber Pont.* I 376, 4 ff. und dazu: L. DUCHESNE a.a.O., 381 Anm. 43. Der Liber Pontificalis berichtet weiterhin, daß Papst Sergius auch den Gesang des 'Agnus Dei' während der Brotbrechung beim Hl. Abendmahl eingeführt habe (376, 3 f.). Duchesne meinte: "Il n'est pas défendu de voir, dans ce décret de Sergius, une protestation contre le canon 82" (*Liber Pont.* 381 Anm. 42.)." Mir scheint diese Verbindung nicht zwingend zu sein. Vgl. hierzu: J. VOGT, *Der Streit um das Lamm. Aus den Anfängen des Bilderstreites*, in: AHC 20 (1988).

(51) Vgl.: C. HEAD, *Justinian II.*, a.a.O., 92-98.

(52) A.a.O., 108-11; G. OSTROGORSKY, *Geschichte...*, a.a.O., 119.

(53) "Ilico palatium ingressus est propriumque adeptus est imperium, pro tomos ... direxerat, in quibus diversa capitula Romanae ecclesiae contraria scripta inerant...", 385, 16 ff.

(54) ... duos metropolitas episcopos demandavit, dirigens per eos et sacram...: 385, 18. DÖLGER, *Regesten*, Nr.264.

schwor und ermahnte Justinian II. den Papst, "ein Konzil der apostolischen Kirche zu versammeln und das, was er billigte, zu bestätigen, und was ihm zuwider sei, zurückzuweisen und für ungültig zu erklären"([55]).

Was für ein Angebot! Die römische Kirche sollte die für sie akzeptablen Kanones bestätigen, die inakzeptablen aber zurückweisen, d.h. für sich als ungültig erklären. Der Vorschlag ist ein bemerkenswertes Kompromißangebot des Kaisers, wie es für Rom eigentlich nicht entgegenkommender hätte ausfallen können([56]). Iohannes VII. jedoch schickte die Akten, ohne sie zu verbessern an den Kaiser zurück([57]). Eine wahrhaft vertane Chance, diesen Konflikt beizulegen! Wie soll man das verstehen?

Schon der *Liber Pontificalis* hatte Papst Iohannes dafür getadelt und sein Verhalten mit Ängstlichkeit aufgrund menschlicher Schwäche zu erklären versucht. Es muß allerdings unverständlich bleiben, mit der Furcht des Papstes ein Verhalten erklären zu wollen, das eher von Mut zeugte. Aus Ängstlickeit wäre es doch eher verständlich gewesen, wenn der Papst — das Schicksal des gerade abgesetzten, geblendeten und nach Rom in die Verbannung geschickten Konstantinopeler Patriarchen Kallinikos I. (693-705) vor Augen — dem Wunsch des Kaisers entsprochen hätte! Iohannes VII. aber, der Grieche, tut nichts und läßt die Dinge in der Schwebe. Dabei war er in einzelnen kanonischen Fragen durchaus kompromißbereit. So ließ er die Basilica S. Maria Antiqua in Rom mit Fresken ausmalen([58]) und

([55]) ... per quam denominatum pontificem coniuravit ac adhortavit apostolicae ecclesiae concilium adgregaret et quaeque ei visa essent stabiliret et quae adversa rennuendo cassaret.: 386, 1 f.

([56]) Daß der Bericht des Liber Pont. hier "von gewollter Dunkelheit" sei, und die sacra "nur die Frage enthalten (habe), was Rom an den Akten zu beanstanden habe", und Iohannes "eine Drohung herausgehört" hatte, wie E. CASPAR (*Geschichte...*, a.a.O., II 637) behauptet, ist m.E. nicht nachvollziehbar.

([57]) Sed hic, humana fragilitate timidus, hos nequaquam emendans per suprafatos metropolitas direxit ad principem.: 386, 2 f.; unverständlich muß bleiben, wie J.M. HUSSEY, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, a.a.O., 28, zu der Behauptung kommt: "Apparently the Pope made no changes in the document and returned it to the Emperor, the Liber Pontificalis implying that he signed it".

([58]) Basilicam itaque sanctae Dei genetricis qui Antiqua vocatur pictura decoravit...: 385, 6 f.

befolgte dabei das Verbot des trullanischen c. 82, Christus als Lamm darzustellen(59). Hätte er sich auf das kaiserliche Angebot eingelassen, wäre der Streit um "diversa capitula" wohl mit guten Aussichten beizulegen gewesen. Dies schien er aber gar nicht zu wollen. Ging es vielleicht noch um etwas ganz anderes, als nur um ein paar Kanones?

Bevor der Kaiser weitere Schritte unternehmen konnte, verschied Iohannes VII. Schließlich wurde am 25.3.708 der Syrer Constantinus I. (708-715) gewählt(60). Es dauerte allerdings noch mehr als zwei Jahre, bis im Jahre 710 Justinian seine dritte Initiative ergriff und den Papst aufforderte, in die Hauptstadt zu kommen(61). Der *Liber Pontificalis* bemerkt mit zustimmendem Tenor, daß Constantinus nicht zögerte, dem Befehl des Herrschers zu willfahren, sondern vielmehr umgehend (ilico) Schiffe bereitmachen ließ(62).

Man staunt nun doch über diese so scheinbar selbstverständlich geschilderte, schnelle Bereitschaft des römischen Bischofs zu reisen. Es sind ja nur wenige Male, daß ein römischer Papst — mehr oder weniger freiwillig — nach Konstantinopel reiste, und bis zum 20.Jahrhundert sollte dies das letzte Mal bleiben(63). Vor allen Dingen aber war die Reise selbst eine Aktion solchen Ausmaßes — Constantinus war ziemlich genau ein Jahr unterwegs —, daß die Bereit-

(59) Die grundlegende neuere Untersuchung dieser Fresken stammt von: P.J. NORDHAGEN, *The Frescoes of John VII in S. Maria Antiqua in Rome*, Roma 1968. Sie fand eine kritische Rezension von: B. BRENK in: BZ 64 (1971) 394 f. und eine modifizierende Aufnahme bei J.D. BRECKENRIDGE, *Evidence for the nature of relations between Pope John VII and the byzantine emperor Justinian II*, in: BZ 65 (1972) 364-374. J.M. SANSTERRE, *Jean VII (705-707), idéologie pontificale et réalisme politique*, in: *Hommages à Ch. DELVOYE*, hrsg. v. L. HADERMANN-MISGUICH et G. RAEPSAET, Brüssel 1982, 377-388, wollte dazwischen eine dritte Position beziehen. Siehe auch ders., *A propos de la signification politico-religieuse de certaines fresques de Jean VII à Ste-Marie-Antique*, in: Byz 57 (1987) 434-440.

(60) Der Verfasser seiner Vita schildert ihn sehr positiv und rühmt seine Milde und große Heiligkeit: Vir mitissimus valde...; ...sanctissimus vir...: 389, 1.14.

(61) ... misit ... sacram per quam iussit eum ad regiam ascendere urbem.: 389, 13. DÖLGER, *Regesten* Nr. 266.

(62) Qui sanctissimus vir iussis imperatoris obtemperans ilico navigia fecit parari.: 389, 14.

(63) Die Beispiele lagen mehr als 150 Jahre zurück: Vigilius im Jahre 547, Agapitus 536 und Iohannes I. 524/5: *Liber Pont.* I 297 f.; 287 f.; 275.

schaft dazu wohl kaum hoch genug eingeschätzt werden kann. Jedenfalls schien der Aufwand gerechtfertigt zu sein, und man war anscheinend von der Aufforderung auch nicht überrascht. So liegt die Vermutung nahe, daß an der Lösung des Falles schon länger gearbeitet worden war und die Begegnung zwischen Kaiser und Papst nun auf der Basis erfolgversprechender Vorverhandlungen stattfinden sollte.

Der *Liber Pontificalis* schildert die Reise in allen Details(64). Constantin erhielt einen kaiserlichen Sicherheitspaß(65) und wurde von einem Flottenadmiral (stratigos Caravisianorum) bis nach Konstantinopel geleitet. Auf dem hauptstädtischen Campus Martius, dem Hebdomon, wurde er vom Mitkaiser Tiberius, dem Sohn Justinians, erwartet, in dessen Gesellschaft sich Patrizier und alle Senatoren, Patriarch Kyros (705-711), dessen Klerus und viel Volks befanden. Justinian II. hielt sich zu dieser Zeit in Nikaia auf und kam dem Papst nach Nikomedia entgegen. In Nikomedia — so berichtet das Papstbuch weiter — vollzog der Kaiser mit der Krone auf dem Haupt vor dem Papst eine Proskynese, küßte ihm die Füße, und beide umarmten sich. Am folgenden Sonntag empfing der Kaiser aus den Händen des Papstes die Kommunion und wurde von ihm absolviert(66). Der Bericht schließt mit der Bemerkung, daß Justinian II. "alle Privilegien der (römischen) Kirche erneuerte" und den Papst zur Rückkehr entließ(67).

Kaiser Justinian II. wird vom *Liber Pontificalis* für sein Entgegenkommen und die Begegnung in Nikomedia außerordentlich gelobt (s.o.). Gleichzeitig aber fehlt jeder Hinweis auf den Anlaß der Reise und den Gegenstand der Verhandlungen in der bithynischen Metropolis. Wüßte man nicht aus einer Nebenbemerkung der Vita Gregorii II. (715-731), der als Diakon zum päpstlichen Gefolge gehört hatte, daß dieser "von Kaiser Justinian über einige Kapitel befragt, bestens antwortete und jede Frage löste"(68), wäre völliges Stillschweigen darüber gewahrt, daß es das Quinisextum war, das auf der Tagesord-

(64) Vgl.: H. OHME, *Quinisextum* 69-72.
(65) DÖLGER, *Regesten* 267.
(66) *Liber Pont.* I 391, 3 f.
(67) ... omnia privilegia ecclesiae renovavit...: 391, 4.
(68) ... atque a Iustiniano principe inquisitus de quibusdam capitulis optimam responsionem unamquamque solvit quaestionem.: 396, 9 ff.

nung stand(69). So erweckt der *Liber Pontificalis* den Eindruck, Constantinus I. sei in die Kaiserstadt gereist, um dem reuigen Sünder Justinian II. das Hl. Abendmahl zu reichen, ihm die Absolution zu erteilen und sich dann alle römischen Privilegien bestätigen zu lassen. Nach heutigen Maßstäben würde man dies wohl eine durch Verschweigen tendenziöse und verfälschende Berichterstattung nennen. Die Ergebnisse in Sachen Quinisextum scheinen nicht gut mit dem vorherigen Verhalten des römischen Stuhls dazu harmoniert zu haben, sodaß hier Schweigen die beste Lösung zu sein schien.

Auf diesem Hintergrund stellt sich die ausgedehnte Schilderung der äußerst zuvorkommenden Behandlung des Papstes und die Betonung des großen Erfolges für die römische Sache nun auch in einem anderen Licht dar. Man hat eher den Eindruck, daß hier römische Zugeständnisse überdeckt und überspielt werden sollen(70). Es ist jedenfalls zu einer beiderseits befriedigenden Übereinkunft über das Quinisextum gekommen, darüber besteht allgemeiner Konsens(71).

(69) Mit dieser Terminologie ("capitula") hatte der Liber Pont. bereits in früherem Zusammenhang von den trullanischen Kanones geredet. Es ist auch nur die nach 740 entstandene 2. Redaktion der Vita Gregorii, welche diese Bemerkung enthält, die die frühe Bedeutsamkeit dieses Papstes herausstellen will; die noch zu Lebzeiten Gregorius' verfasste 1. Redaktion beschränkt sich auf die Erwähnung seiner Mitreise. Vgl: DUCHESNE, *Liber pont.*, CCXX-CCXXIII.

(70) Die päpstliche Vorzugsbehandlung war wohl eher eine "compensation pour d'inévitables concessions" (J.-M. SANSTERRE, *Le Pape Constantin Ier (708-715) et la politique religieuse des Empereurs Justinien II et Philippikos*, in: *Archivum Hist. Pont.* 22 (1984) 7-30.13. Dieser Eindruck wird verstärkt durch einen Brief des Konstantinopler Patriarchen Joannes VI. (712-715) an Papst Constantinus (Mansi XII 196-208; V. GRUMEL, *Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople*, Chalcedon 1932 ff., Nr. 322) auf den CASPAR (*Geschichte*..., a.a.O., II 642) hinwies. In diesem Schreiben rechtfertigt der Patriarch seine nachgiebige Haltung gegenüber dem Monotheleten Philippikos Bardanes mit dem dezenten Hinweis an den Papst: "aber wie Ihr sehr wohl aus eigener Erfahrung wisset, heiligster Vater, war es nicht leicht, sich ohne eine gewisse gewandte Klugheit gegenüber dem Zwang der (staatlichen) Gewalt allzuhart und spröde zu verhalten" (Übersetzung Caspar, a.a.O.).

(71) Vgl.: HEFELE, *Conciliengeschichte*, a.a.O., III 346; J. LANGEN, *Geschichte der römischen Kirche*, Bd. I-IV, Bonn 1881-1893, II 599; F. GÖRRES, *Justinian II. und das römische Papsttum*, in: BZ 17 (1908) 432-454.453; BRÉHIER, in: FLICHE-MARTIN V, a.a.O., 200; CASPAR, *Geschichte* II, a.a.O., 639 f.; LAURENT, *L'oeuvre*, a.a.O., 34 f.; SANSTERRE, a.a.O., 13-20.

Constantinus wird nur die Kanones akzeptiert haben, die nicht den römischen Bräuchen entgegenstanden([72]). Wahrscheinlich erreichte die römische Kirche eine Dispensierung von der Anwendung der infragestehenden Kanones([73]). Dennoch wird Constantinus die Gültigkeit und Zulässigkeit dieser Kanones anerkannt haben und vielleicht sogar gezwungen gewesen sein, sein Einverständnis zum gesamten kanonischen Werk des Quinisextums zu erklären([74]). Die vom *Liber Pontificalis* so betonte Erneuerung römischer Privilegien machte dieses Zugeständnis wohl möglich. Einen gewissen Primat Roms konzedierte durchaus auch c. 36, der deswegen wohl nicht zur Disposition gestellt werden mußte. Weitere "Privilegien" könnten eine Bestätigung der römischen Jurisdiktion über den ravennatischen Stuhl und eine Erneuerung der Steuervergünstigungen für die päpstlichen Patri-

([72]) So: HEFELE, ebd.; St. SAKAČ, *Qua ratione patriarchis Constantinopolitanis faventibus canonibus synodi Trullanae antiromanis auctoritas parta et aucta sit*, in: *Acta IV, Conventus Velehradensis*, Olmouc 1925, 81-99.85; BRÉHIER, ebd.; BECK, *Geschichte...*, a.a.O., 61. Für die Annahme, daß Justinian II. sogar jene für Rom beschwerlichen Kanones außer Kraft setzte und gewissermaßen ihre Verwerfung durch den Papst akzeptierte, gibt es freilich nicht den geringsten Beweis. Diese These vertraten Görres (ebd.) mit der Berufung auf Langen, dann aber vor allem neuerdings wieder V. LAURENT (*L'oeuvre* 34 f.): "l'empereur dut accepter l'abolition de ceux que Rome jugeait inacceptables". "Justinien II reçut donc et agréa la preuve de l'illicéité des canons contraires aux droits et prérogatives du Siège Romain. A partir de cette évidence les canons séditieux ne purent qu'être écartés". SANSTERRE (a.a.O.) hat nachhaltig deutlich gemacht, daß dies nicht haltbar ist. Besondere Bedeutung kommt hier dem richtigen Verständnis der Äußerung Papst Hadrians I. (772-795) zu, der in seinem Antwortschreiben an Patriarch Tarasios, das auf der 2. Sitzung des VII. ökumenischen Konzils verlesen wurde, auf die trullanischen Kanones einging mit der Bemerkung, er nehme die sechs ökumenischen Synoden an "cum omnibus regulis quae jure ac divinitus ab ipsis promulgatae sunt". Zu diesen rechnete er ausdrücklich den c. 82 des Quinisextums. Hierzu vgl.: SANSTERRE, a.a.O, 15-18, und H. OHME, *Das Quinisextum auf dem VII. ökumenischen Konzil*, in: AHC 20 (1988) 326-344.

([73]) So auch SANSTERRE: "L'Église romaine obtint sans doute d'être dispensée de l'application d'usages contraires à ses coutumes", a.a.O., 20.

([74]) "il reconnut verbalement la licéité des usages dont son Église était dispensée. Peut-être même fut-il contraint de donner une approbation verbale à l'ensemble de la collection canonique", SANSTERRE, a.a.O., 21. SANSTERRE (ebd.) will sogar den c. 36 hiervon nicht ausschließen! Schon früher vermutete CASPAR genauso, daß an den Kanones "nicht das mindeste geändert" wurde (*Geschichte*, a.a.O., II 640).

monien in Sizilien und Kalabrien, Bruttium und Lucania gewesen sein(75).

Es ist nun ohne Zweifel unbefriedigend, daß man gerade an dieser entscheidenden Stelle auf Hypothesen und logische Schlußfolgerungen angewiesen ist. Aber die nikomedische Vereinbarung wurde allem Anschein nach nicht schriftlich fixiert; jedenfalls ist vom Gegenteil nichts bekannt. Bekannt aber ist, daß auch Papst Constantinus I. nicht seine Unterschrift unter die Beschlüsse von 692 setzte. Trotz aller Kompromißbereitschaft, trotz aller Ehrerweisungen und Privilegien war auch in diesem Fall Rom nicht bereit, in die Subskriptionsliste dieses Konzils die Unterschrift eines römischen Bischofs zu setzen. Man wird nicht fehlgehen, hierin den größten Erfolg der Reise für Rom zu erblicken. Aber es bleibt die Frage unbeantwortet, warum dies für Rom offensichtlich nicht in Frage kam?

2. Die Konzilsakten

a) Zu den Konzilsakten des Konzils im Trullos gehört neben den Kanones und der Subskriptionsliste auch die Rede der Konzilsväter an den Kaiser, der sog. *Logos Prosphonetikos*(76).

(75) Solche Steuervergünstigungen hatte der Kaiser bereits im Jahre 687 Papst Conon schriftlich gegeben. *Liber Pont.* I 369; vgl.: C. Head, *Justinian II.*, a.a.O., 62; ansonsten auch: Sansterre, a.a.O., 21 Anm. 87.

(76) Mansi XI 921-1006; *Logos Prosphonetikos*: 928-936; Kanones: 936-988; Subskriptionsliste: 988-1006. Bei Rhallis-Potlis (II 295-554) finden sich der Logos Prosph. und die Kanones mit den entsprechenden Kommentaren von Zonaras, Balsamon und Aristenos. Für den Logos Prosph. und die Kanones steht die von P.-P. Joannou besorgte kritische Ausgabe zur Verfügung (*Discipline Generale Antique* (IIe-IXe s.), t. I, 1 *Les canons des conciles oecuméniques*, Grottaferrata (Roma) 1962, 101-241 (=CCO). Eine kritische Ausgabe der Subskriptionsliste liegt jetzt vor bei: H. Ohme, *Quinisextum* 145-170. Wir haben von diesem Konzil also nur Konzilsakten im engeren Sinne und keine Konzilsprotokolle. Man wird auch kaum mehr davon ausgehen dürfen, daß die eigentlichen Protokolle verlorengegangen seien. So noch G. Fritz in: DThC XIII (1937) 1582; Und 1986 genauso B. Th. Stavrides (*Ὁ Συνοδικὸς θεσμὸς*, a.a.O., 364). Dies ergibt sich aus den Studien von E. Chrysos über die Unterscheidung von Beschlußprotokollen nichtgerichtlicher Synoden und Verlaufsprotokollen von Synoden mit gerichtlichen Verfahren. Vgl.: ders., *Die Akten des Konzils von Konstantinopel*, in: *Romanitas-Christianitas*, Festschr. J. Straub, hrsg. v. G. Wirth u.a., Berlin/New York

Aus diesem ist zu erfahren, daß es der Kaiser selbst war, der die Initiative zu dieser Synode ergriffen hatte(77). Er bestimmte ihren Zusammentritt(78); durch Einberufungsschreiben wurden die Bischöfe "geehrt" und auf seinen Befehl traten sie in Konstantinopel(79) zusammen(80). Diese Angaben entsprechen ganz den bekannten Gegebenheiten der kaiserlichen Synodalgewalt(81) und den Informationen des *Liber Pontificalis*(82). Man würde natürlich gerne wissen, ob der Bischof von Rom auch eingeladen worden war. Aber es ist uns kein Exemplar der Konvokationsschreiben erhalten, und so empfiehlt es sich wohl, hier mit Urteilen vorerst zurückhaltend zu sein(83). Zu-

---

1982, 426-435; ders., Konzilsakten und Konzilsprotokolle vom 4. bis 7. Jh., in: AHC 15 (1983) 30-40.

(77) CCO 101, 17.20.

(78) CCO 109, 13: ὥρισας.

(79) Nähere Angaben über den Tagungsort der Synode, also den Kuppelsaal (Trullos) des Kaiserpalastes ergeben sich aus der Überschrift des Logos Prosphonetikos (CCO 101, 12-16): Προσφωνητικὸς λόγος τῶν ἐν Κωνσταντινουπόλει ἐν τῷ Τρούλλῳ τοῦ Βασιλικοῦ παλατίου συνελθόντων ἁγίων πατέρων πρὸς Ἰουστινιανὸν τὸν εὐσεβέστατον βασιλέα. Weiterhin wird in der handschriftlichen Tradition fast durchgängig bei den Konzilsakten in Überschriften und dergl. die Terminologie: "ἐν τῷ Τρούλλῳ" verwendet (Vgl. z.B. die 31 Hss, die V.N. BENEŠEVIČ zur 'Recensio Photio Prototypa' zusammenfaßt, in: *Kanoničeskij Sbornik XIV Titulov So Vtoroj Četverti VII. Veka Do 883 G.*, St. Petersburg 1905, 134.157 u.a.m.), in der sich die gängige Bezeichnung des Konzils als 'Konzil im Trullos' spiegelt. Hinter der Wahl des Tagungslokals, in dem sich bereits die Väter des Jahres 680/81 versammelt hatten (MANSI XI 623 E), stand natürlich die programmatische Absicht, Fortsetzung jener Versammlung sein zu wollen. Im Widerspruch hierzu meinte später J.S. ASSEMANI, sogar die Identität der Lokalität bestreiten zu müssen: "Trullana ... nihil commune cum sexta habuit, non tempus, non locum, non Patres" (*Bibliotheca Iuris Orientalis...*, a.a.O., V 85.

(80) CCO 110, 19; 110, 8; 101, 22; 110, 10.

(81) Vgl.: A. MICHEL, *Die Kaisermacht in der Ostkirche (843-1204)*, Darmstadt 1959; F.X. FUNK, *Die Berufung der allgemeinen Synoden des Altertums*, in: *Theol. Quartalschrift* 83 (1901) 268-277; H.-G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München ²1977, 41.

(82) "Iustinianus imperator concilium in regiam urbem fieri iussit" (I 372, 19).

(83) Andere wissen mehr als in den Quellen steht. J. LANGEN, *Geschichte der römischen Kirche*, a.a.O., II 588 f.: "An den Papst erging also keine Einladung". E. CASPAR, *Geschichte...*, a.a.O., II 633: "obwohl der Westen überhaupt nicht zur Teilnahme eingeladen war"; genauso: F.X. SEPPELT, *Die Entfaltung der päpstlichen Machtstellung im frühen Mittelalter* (Geschichte der

mindest die vom *Liber Pontificalis* erwähnten Legaten werden aber auch ein Einladungsschreiben erhalten haben.

Das vom Kaiser einberufene Konzil wurde nach dem *Logos Prosphonetikos* weiterhin ausdrücklich als heiliges und ökumenisches Konzil befohlen und versammelt und verstand sich auch so([84]). In can. 3 und 51 klingt dieses Selbstverständnis an([85]) und in der Subskriptionsliste findet es beredten Ausdruck in den zur Unterschrift freigehaltenen Plätzen für die Bischöfe des Westens.

Der *Logos Prosphonetikos* gibt uns auch Einblick in die Gründe, die den Kaiser zur Durchführung dieser Synode veranlaßten. Der Zustand des Gottesvolkes sei beklagenswert, es sei in Unordnung zerrissen und zu Fall gebracht. Überreste heidnischer und jüdischer Torheit würden immer noch wie Unkraut gedeihen([86]). Die Rede gibt schließlich selbst darüber Aufschluß, an welcher Stelle im Konzilsablauf ihre Verlesung vorzustellen ist, wenn sie formuliert, daß das Arbeitsziel([87]), nämlich die Festsetzung der notwendigen Kanones erreicht sei([88]), und dies in Konvergenz und Einmütigkeit geschah([89]).

Mit der abschließend dem Kaiser unterbreiteten Bitte um Unterschrift kommt der Logos zu seinem Höhepunkt: "In Hinsicht darauf bitten wir nun Deine Frömmigkeit, indem wir Dir gegenüber dieselben Ausdrücke der Väter gebrauchen, die sich früher in dieser gottbehüteten Stadt unter unserem Kaiser Theodosios frommen Angedenkens versammelt hatten, Du mögest so wie Du die Kirche durch

---

Päpste II), München 1955, 82. V. LAURENT, *L'oeuvre* 10: "sans même que le pape ait été informé"; genauso: H.-G. BECK, *Geschichte*, a.a.O., 61: "ohne vorherige Konsultation des Papstes"; J.M. HUSSEY, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, Oxford 1986, 24: "was called ... without consultation with Rome". J.L. van DIETEN, *Geschichte der Patriarchen von Sergius I. bis Johannes VI. (610-715)*, Amsterdam 1972, 153, behauptet sogar: Rom war "absichtlich nicht eingeladen".

([84]) τὴν ἁγίαν ταύτην καὶ θεόλεκτον οἰκουμενικὴν ἀθροισθῆναι σύνοδον ὥρισας: CCO 109, 11 ff; 101, 17.

([85]) Vgl.: CCO 125, 18 f.; 188, 12 f.: "τῇ ἁγίᾳ ταύτῃ καὶ οἰκουμενικῇ ... συνόδῳ"; "ἡ ἁγία αὕτη καὶ οἰκουμενικὴ σύνοδος".

([86]) CCO 109, 17 f.: λείψανον ἑλληνικῆς ἢ ἰουδαϊκῆς σκαιότητος.

([87]) CCO 109, 16: τὸ σπουδαζόμενον.

([88]) κανόνας ἱεροὺς ἀνεγράψαμεν: CCO 110, 11.

([89]) τῇ τῶν πολλῶν ἐπὶ τὸ αὐτὸ συννεύσει τὲ καὶ συμπνοίᾳ: CCO 109, 14 f.

Einberufungsschreiben geehrt hast nun auch das Beschlossene durch fromme Unterschrift zum Schluß besiegeln"(90).

Es kann wohl kein Zufall sein, wenn hier nun Kaiser Theodosios I. und das Konzil des Jahres 381 von Konstantinopel ins Spiel gebracht werden. Der Vergleichspunkt zum Quinisextum scheint darin bestanden zu haben, daß das Fehlen einer offiziellen Vertretung des römischen Stuhls nicht von vornherein die Ökumenizität der Synode ausschließe, wenn die römische Zustimmung nachträglich eingeholt werde. Eben dies war ja im Fall des II. ökumenischen Konzils erfolgt(91). Der *Logos Prosphonetikos* zitiert nun die Bitte der Väter des Jahres 381 an Theodosios I. allerdings sogar wörtlich(92). Dieses Zitat setzt jedoch ein gezieltes Studium der noch erhaltenen Akten des Constantinopolitanum I voraus und kann nur bedeuten, daß man im Bewußtsein der noch ausstehenden römischen Zustimmung unter Berufung auf den historischen Präzedenzfall das Konzil als ein ökumenisches zum Abschluß brachte, dessen Ökumenizität freilich erst bei erfolgter Zustimmung auch des Bischofs von Rom vollends gegeben sein würde(93). Vice versa heißt dies nun allerdings, daß dann eine römische Beteiligung oder gar Zustimmung auf dem Konzil im Trullos kaum erfolgt sein kann.

b) Die *102 Kanones* bilden das eigentliche Werk des Konzils und in gewisser Weise den Abschluß des kanonischen Rechtes der Alten Kirche; sie sind bis heute integraler Bestandteil des orthodo-

(90) CCO 110, 12-111, 1; 110, 18 ff.: ὥσπερ τοῖς τῆς κλήσεως γράμμασι τὴν ἐκκλησίαν τετίμηκας, οὕτω καὶ τῶν δοξάντων δι' εὐσεβῶν κεραιῶν ἐπισφραγίσῃς τὸ τέλος.

(91) Vgl.: A.M. Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol*, Göttingen 1965, 39 f.; 213 ff.; s. auch: V. Laurent, *L'oeuvre*, a.a.O., 11.

(92) Im dortigen Logos Prosphonetikos heißt es eben genauso: "δεόμεθα ... ἵν' ὥσπερ τοῖς τῆς κλήσεως γράμμασι τὴν ἐκκλησίαν τετίμηκας, οὕτω καὶ τῶν δοξάντων ἐπισφραγίσῃς τὸ τέλος": Mansi III 557 C; A.M. Ritter, a.a.O., 124 f.

(93) Nicht berücksichtigt wurde bei dieser Inanspruchnahme des historischen Präzedenzfalls allerdings die ebenso offensichtliche Tatsache, daß die Synode des Jahres 381 im Verständnis ihrer Väter nicht von vornherein einen Anspruch auf Ökumenizität erhob, sondern sich selbst als "die heilige Synode der aus verschiedenen Eparchien in Konstantinopel versammelten Bischöfe" verstand. So lautet jedenfalls die Überschrift desselben Logos Prosphonetikos wenige Zeilen vor der dann 692 herangezogenen Stelle! Vgl. A.M. Ritter, a.a.O., 124.209.

xen Kirchenrechtes(94). Kein anderes Konzil der Kirche hat in solchem Umfang kanonisches Recht gesetzt. Es ist in der Tat deutlich, daß der Versuch einer Neuordnung des geistlichen und moralischen Lebens der Kirche auf dem Weg des Kirchenrechtes aus einer ernsthaften Notsituation geboren war, in der die Substanz christlichen Glaubens und Lebens einer gewaltigen Erosion ausgesetzt war. Der historische Hintergrund für solche Erosion ist in den grundlegenden Veränderungen, Umgestaltungen und Umwälzungen zu suchen, denen das byzantinische Reich insbesondere im 7. Jahrhundert unterlag(95). Sie können an dieser Stelle nicht weiter ausgeführt werden.

Nun hat man in bestimmten Kanones meist den Hauptgrund für die Ablehnung des Konzils durch Rom erblickt. Die Auflistung der in Frage kommenden Kanones nimmt deshalb in der einschlägigen Literatur breiten Raum ein(96). Auch für eine Analyse sog. "antirö-

(94) Vgl. z.B.: I. KARMIRIS, *Τά δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνημεῖα...*, Bd.I, a.a.O., 225-235, der außerdem 24 Kanones des Trullanums besonders hervorhebt und ihnen "dogmatisch-symbolischen" Charakter zuweist.

(95) Diese sind bekannt und ausgiebig dargestellt worden. Vgl. z.B.: G. OSTROGORSKY, Geschichte..., a.a.O., 73-122; ders., *The Byzantine Empire in the World of the Seventh Century*, (DOP 13, 1959) = Zur Byzantinischen Geschichte, Ausgew. Kl. Schriften, 80-98, Darmstadt 1973; P. CHARANIS, *Some Remarks on the Changes in Byzantium in the Seventh Century* (= ders., Studies on the Demography of the Byzantine Empire, London 1972, IV); ders., *Ethnic Changes in the Byzantine Empire in the Seventh Century*, DOP 13 (1959) 23-44 (= Studies on the Demography..., a.a.O. II); F. WINKELMANN u.a. (Hrsg.), *Byzanz im 7. Jahrhundert. Untersuchungen zur Herausbildung des Feudalismus* (Berliner Byz. Arbeiten 48), Berlin 1978.

(96) Ohne Zweifel am ausführlichsten wurden alle Einwände, die sich für römisch-katholische Theologen mit der Zeit ansammelten, von J.S. ASSEMANI, *Bibliotheca Iuris Orientalis Canonici et Civilis*, 5 Bde., Rom 1762 ff., dargestellt. Vgl. dort bes. Bd. I 408-445 "Animadversiones in nonnullos Canones Trullanos"; Bd. V 98-348 "Animadversiones in Canones Trullanos". Schon vor ihm hatte M. Le Quien unter dem Pseudonym St. de ALTIMURA, *Panoplia contra Schisma Graecorum*, Paris 1718, 124-127, besonders die can. 13, 55, und 2 bemängelt, und Chr. LUPUS, *Synodorum Generalium ac Provincialium decreta et canones*, Louvain 1665, Bd. II 860-1069, das gesamte kanonische Werk des Quinisextums kommentiert. Die Diskussion wurde im Anschluß an Assemanis Analysen von J.B. PITRA im Jahre 1868 wieder aufgenommen in seinen "Annotationes ad Trullanum Concilium" (*Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta* II, Roma 1868, 76-99); er stellte dabei besonders die can. 1, 2 (85 ff.), 36 (88 f.), 13 und 30 (94), 55 und 67 (96) und 82 (98 ff.) heraus. J. HERGENRÖTHER, *Photius, Patriarch von Konstantinopel*,

mischer Kanones" ist freilich hier nicht der Ort(97). Gewiß sind einige dieser Kanones für Rom kaum akzeptabel gewesen, wird doch in ihnen explizit die römische Zölibatspraxis (can. 13) und die stadtrömische Tradition des Samstagfastens in der Tessarakoste (can. 55) mit Absetzung und Exkommunikation bedroht. Abendländische Empfindlichkeiten wurden sicher berührt, wenn in can. 2 — der erstmaligen Zusammenfassung des altkirchlichen kanonischen Rechtes — außer Serdica und Karthago abendländische Lokalsynoden unberücksichtigt bleiben und alle 85 'Apostolischen Kanones' angenommen werden(98). Ein heißes Eisen rührte auch can. 36 an, der can. 3 des II. ökumenischen Konzils und can. 28 von Chalkedon erneuert und bestimmt, daß der Thron von Konstantinopel die gleichen Ehrenrechte genießen soll wie Alt-Rom und in der Rangfolge an zweiter Stelle stehe(99). Damit war nun allerdings die seit der Ablehnung von can. 28 des IV. Konzils durch Papst Leo I(100). ungeklärte und bri-

---

Bd. I, Regensburg 1867, 217 ff., nahm vor allem an can. 13 und dann an der gesamten Zölibatsordnung des Trullanums Anstoß, im weiteren an den can. 1, 2, 36, 55, 67, 82 (219). C.-J. HEFELE war mit der Benennung bestimmter Kanones eher zurückhaltend und führte nur die can. 2, 13, 30 und 67 an (*Conciliengeschichte* III, a.a.O., 331, 332, 334f., 339). Umso entschiedener war dafür — auch unter Berufung auf J. LANGEN (*Geschichte der römischen Kirche*, a.a.O., Bd. II 590 f., 595-600) — das Urteil von F. GÖRRES, *Justinian II. und das römische Papsttum*, a.a.O., 441-445. Er beanstandete die can. 1, 3, 13, 30, 36, 55 und 82. St. SAKAČ, *Qua ratione patriarchis Constantinopolitanis faventibus canonibus synodi Trullanae antiromanis auctoritas parta et aucta sit*, a.a.O., 81-84, reduzierte die grundsätzlichen römischen Einwände auf die can. 2, 13, 36 und 55. Von G. FRITZ wurden 1937 (DThC XIII 1594) dieselben Kanones genannt, freilich noch can. 28, 57 und 82 hinzugefügt. V. LAURENT, *L'oeuvre* 32 f., schließlich findet zwölf nicht näher bezeichnete Kanones "contraires aux usages et aux droits de l'Église Romaine", nennt dann aber sechs Kanones, die "une offense directe au Magistère Suprême" darstellen. Es sind dies die can. 13, 36, 55, 67, 82 und 1.

(97) Vgl. hierzu: H. OHME, *Quinisextum* 44-54.

(98) JOANNOU, *Discipline Generale Antique*, t. I, 2, a.a.O., 8-53. Von diesen hatten bekanntlich allein die ersten fünfzig in der lateinischen Übersetzung des Dionysius Exiguus (+ 550) im Westen Rechtsgültigkeit erlangt. Vgl.: Art. *Kirchenordnung*, in: LThK VI 238 ff. (J. QUASTEN). Die Kanones 51-85 gerieten unter Papst Hormisdas (514-523) auf die Liste 'De Libris non recipiendis'.

(99) τῶν ἴσων ἀπολαύειν πρεσβείων τοῦ τῆς Πρεσβυτέρας Ῥώμης θρόνου: CCO 170, 10 ff.

(100) *Ep. 115 ad Marcianum*: ACO II, 4, 67 f.; JAFFÉ, *Regesten* 490 und 491.

sante Frage nach dem Primat und dem kirchenpolitischen Rang und Verhältnis zwischen Rom und Konstantinopel([101]) erneut gestellt worden. Aber die Frage wurde eben nicht nur neu gestellt, sondern ihre fertige Beantwortung einfach dem römischen Bischof zur Unterschrift vorgelegt.

Dennoch kann kaum generell von einem antirömischen Charakter der Kanones des Quinisextums gesprochen werden, wenn man bedenkt, daß can. 3 beim Thema der zweiten Ehe bei Klerikern ausdrücklich die römische Praxis als normativ herausstellt und die östliche Praxis zurücknimmt([102]).

Es ist deshalb wohl eine Überzeichnung, in den trullanischen Kanones "infolge ihres exklusiven und intransigenten Charakters eine der Hauptursachen des Schismas mit Rom" zu sehen([103]). Die Grundhaltung der Kanones ist vielmehr nicht primär antirömisch, sondern eine Sicht des kirchlichen Lebens und seiner Einheitlichkeit, in der die byzantinisch-östliche Tradition in allen anderen zuvor genannten Bereichen nun doch letztlich als maßgebend für die gesamte Christenheit betrachtet wird([104]). Deutlich wird dies darin, daß aus derselben Haltung heraus auch gegen armenische Sitten und Gebräuche kanonisches Recht gesetzt wird([105]).

([101]) Vgl.: H.-G. BECK, *Kirche und theologische Literatur*, a.a.O., 32 ff. (Lit.: 30).

([102]) Vgl. hierzu: H. OHME, *Quinisextum* 51 f.

([103]) So: L. BRÉHIER, in: FLICHE-MARTIN V 474. Die Wortführer der griechischen Seite trugen allerdings in der Mitte des 11.Jh.s in ihren Polemiken zu dieser Einschätzung nicht wenig bei. So hatte die Michael Kerullarios zugeschriebene Panoplia den can. 11 als Kanon des VI. ökumenischen Konzils gegen die Azyma ins Spiel gebracht (vgl. A. MICHEL, *Humbert und Kerullarios*, a.a.O., Bd. II 238, 12). Dasselbe tat dann Niketas Stethatos in seiner Dialexis; weiterhin argumentierte dieser mit can. 55 und 52 gegen die abendländische Fastenpraxis und mit can. 13 gegen den Zölibatszwang indem er sie wörtlich zitierte und ihre Befolgung einklagte (a.a.O.: 333, 15 ff.; 335, 14 ff.; 337, 1 ff.; 339, 20 ff.). Zu allem Überfluß zog "der Beherzte" aus der Einordnung der Kanones als Kanones des VI. Konzils den zwar logischen aber historisch falschen Schluß, das diese mit päpstlicher Autorität versehen und unter dem Vorsitz von Papst Agatho erlassen worden seien (οἱ ἐν τῇ ἕκτῃ συνόδῳ πατέρες συμφώνως οὕτω νομοθετοῦσι, προκαθεζομένου τῆς ἁγίας συνόδου Ἀγάθωνος Πάπα Ῥώμης..., a.a.O., 335, 14 ff.).

([104]) So auch: V. LAURENT, *L'oeuvre* 33.

([105]) Es sind dies die Kanones 32, 33, 56, 99.

c) Den dritten Teil der Akten des Quinisextums bildet die *Unterschriftsliste der Bischöfe*. Sie liegt nunmehr erstmals in kritischer Edition vor. Welche Einsichten in das Verständnis des historischen Konflikts lassen sich aus ihrer Analyse gewinnen?

Erstmals lassen sich nun definitive Aussagen über die Teilnehmerzahl des Konzils machen. In der Literatur wurde bislang ein reiches Zahlenangebot von 165-240 Teilnehmern gemacht([106]). Am Concilium Quinisextum haben 220 Bischöfe teilgenommen. 183 Väter kamen aus den Eparchien des Patriarchates Konstantinopel, 10 Bischöfe aus dem Illyricum orientale; der alexandrinische Patriarch, 24 Antiochener und 2 Vertreter Jerusalems repräsentierten die 3 östlichen Patriarchate. 6 Plätze wurden zur späteren Unterschrift in der Liste freigehalten([107]). Zählt man diese und die Subskription des Kaisers mit, kommt man auf die Zahl 227 (σκζ'). Die kritische Ausgabe der Subskriptionsliste bestätigt somit die von vielen — auch ältesten — Handschriften am Ende der Liste tradierte Angabe: σκζ'([108]).

Darüberhinaus aber gibt die Liste detaillierten Aufschluß über einschneidende Veränderungen in der hierarchischen Reihenfolge der Subskribenten und bietet Antworten für die Frage der römischen Beteiligung am Konzil. Hinzu kommt die äußerst ungewöhnliche Unterzeichnung durch den Kaiser an erster Stelle vor den Bischöfen.

Bei der Anordnung der Metropoliten steht an erster Stelle — beispiellos in der Geschichte der Notitiae Constantinopolitanae — Nea Iustinianupolis, die Neugründung Justinians II. für den Erzbischof von Zypern und sein Volk([109]). Darüberhinaus rangiert dieses

([106]) Vgl. hierzu: H. Ohme, *Quinisextum* 80 f.

([107]) Für die Bischöfe von Rom, Thessalonike, Sardinia, Ravenna, Herakleia/Thracia und Konrinthos.

([108]) Alle anderen in der Tradition ihr zugewachsenen Teilnehmerzahlen lassen sich erklären als irrtümliche Zuordnung der Subskriptionsliste zu anderen Konzilien (164.165.170), Schreibfehler im Überlieferungsvorgang (240), oder als Bestand einer einzigen Handschrift, die dem ersten, immer wieder nachgedruckten griechisch-lateinischen Druck der Liste zugrundegelegt worden war (211). Allein die Zahl 227 gehört zur ursprünglichen handschriftlichen Tradition und als Protokollantennotiz zum Bestand der Originalrolle der Konzilsakten. Ihre mögliche Herkunft aus einem gesonderten Überlieferungsstrang — etwa den Konzilssynopsen — kann ausgeschlossen werden. Vgl.: H. Ohme, *Quinisextum* 321-344.

([109]) Zum historischen Hintergrund vgl.: H. Ohme, *Quinisextum* 217-221

Bistum aber auch noch vor Thessalonike, dem Vorort des Illyricum orientale und römischen Vikariat[110]. Im Jahre 681 hatte demgegenüber der Metropolit von Thessalonike noch als erster nach den Patriarchen und natürlich *vor* dem Stellvertreter des Erzbischofs von Zypern unterzeichnet. Der in der Subskriptionsliste dokumentierte Aufstieg von Justinianopolis hatte demnach eine bemerkenswerte Zurückstufung des aus römischer Sicht wichtigsten Vertreters Roms im Osten zur Folge! Hinzu kommt, daß die Metropoliten aus dem Illyricum orientale zwar an vorderer Stelle rangieren, aber im Unterschied zum früheren Brauch unter die Sitze Konstantinopels gemischt werden und nicht mehr *vor* ihnen aufgeführt sind. Elf Jahre zuvor war dies noch anders![111] Auch den illyrischen Suffraganen war dort noch ein Platz vor den Autokephalen Konstantinopels eingeräumt worden[112]. Nun aber finden wir sie inmitten der konstantinopolitanischen Suffragane, allesamt eingereiht unter die Bistümer des hauptstädtischen Patriarchen! Bei den antiochenischen Metropoliten läßt sich ähnliches beobachten[113].

Es hat den Anschein, als habe man in der aus byzantinischer Sicht ungeklärten Frage der kirchlichen Jurisdiktion des Illyricum orientale den Konstantinopler Anspruch schriftlich dokumentieren wollen, um diese Dokumentation dann — möglichst eben mit päpstlicher Unterschrift — zu den Akten nehmen zu können. Wir haben hier anscheinend einen frühen Versuch auf der Ebene des konziliaren Protokolls vorliegen, die kirchliche Eingliederung des Ostillyrikums in die Konstantinopler Jurisdiktion voranzutreiben[114].

(110) S. dazu: H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur*, a.a.O., 176 f., 31 f.; J. Koder, *Der Lebensraum der Byzantiner*, Darmstadt/Graz 1984, 104 f.; zur neueren Literatur vgl.: E. Chrysos, *Zur Echtheit des "Rescriptum Thedosii ad Honorium"* in der "Collectio Thessalonicensis", in: *Κληρονομία* 4 (1972) 240-250. 240 ff.

(111) Thessalonike, (Ravenna), Korinthos und Kreta unterschrieben dort in der 18. Sitzung noch vor den Metropoliten des Patriarchates Konstantinopel, auf den Positionen: 8, 10, 12, 13; vgl. ACO Ser. II, Vol. II (ed. R. Riedinger), 2, 778 ff. = Mansi XI 640 f.

(112) Vgl. im einzelnen hierzu: H. Ohme, *Quinisextum* 213 f.

(113) Auch diese gehen ihrer gesonderten Stellung *nach* denen Konstantinopels verlustig und finden sich stattdessen in eine Einheitsliste eingeordnet, über der man dann fast die Überschrift vermuten könnte: Patriarchat Konstantinopel!

(114) Ein Vorgang, dessen Abschluß allgemein frühestens in die dreißiger

Bei den zehn Bischöfen der von Rom beanspruchten Jurisdiktion des Illyricum orientale, die am Concilium Quinisextum teilnahmen, handelt es sich um die Metropoliten von Gortyna und Dyrrhachion und die Bischöfe von Philippoi, Lemnos, Amphipolis, Edessa, Stoboi, Kydonia, Kisamos und Chersonesos. Vertreter Italiens oder anderer Rom unterstehender Provinzen fehlen. Diese geringe abendländische Repräsentanz bei insgesamt 220 anwesenden Bischöfen hat nun bisweilen dazu gedient, die Reserven abendländischer Historiker dem Trullanum gegenüber zu rechtfertigen. Ein Vergleich(115) mit den Synoden des 7. und 6. Jahrhunderts mit ihrer durchgehend schwachen westlichen Repräsentanz macht jedoch zweierlei deutlich: 1. Die geringe 'westliche' Beteiligung am Trullanum ist kein konziliarer Sonderfall und darum auch nicht nur vom Quinisextum selbst her zu interpretieren; 2. Eine bewußte Teilnahmeverweigerung der 'westlichen' Bischöfe oder gar ihr Nicht-Eingeladen-Sein sind keine hinreichende Erklärungsmöglichkeit. Die Ursachen müssen in anderem Zusammenhang gesucht werden. Was das Illyricum orientale anlangt, so können sie nur in den allgemein veränderten historischen Bedingungen auf dem Balkan liegen, die sich als unmittelbare Konsequenzen aus den Einwanderungsbewegungen — insbesondere der Slawen — im 6. und 7. Jahrhundert ergeben hatten(116).

Bestätigung findet dies in der Teilnahme des Metropoliten von Kreta, Basileios von Gortyna, dessen Unterschrift(117) in der orthodoxen Tradition seit Balsamon gern herausgestellt wird. Man erblickt in ihr bis in jüngste Zeit einen in den Akten des Konzils selbst enthaltenen wichtigen Hinweis für die Beteiligung des römischen Stuhls am Quinisextum und dessen Zustimmung. Die eingehende Analyse(118) seiner Rolle, Unterschrift und Person auf dem VI. ökumeni-

---

Jahre des 8. Jhs. gelegt wird, auch wenn "die Frage nach der Zeit und dem Vorgang der endgültigen Eingliederung ... ungeklärt" bleibt. So: E. CHRYSOS, *Zur Echtheit...*, a.a.O., 241 Anm. 1. Zum Stand der Diskussion: P. SCHREINER, *Byzanz*, München 1986, 124.

(115) Vgl.: H. OHME, *Quinisextum* 222-234.

(116) Vgl. ibs.: G. OSTROGORSKY, *The Byzantine Empire in the world of the Seventh Century*, DOP 13, Washington 1959 (=Zur Byzantinischen Geschichte. Ausgewählte Kl. Schriften, Darmstadt 1973) 87.

(117) Βασίλειος ἐπίσκοπος τῆς Γορτυνέων μητροπόλεως τῆς φιλοχρίστου Κρήτης νήσου καὶ τὸν τόπον ἐπέχων πάσης τῆς συνόδου τῆς ἁγίας ἐκκλησίας Ῥώμης ὁρίσας ὑπέγραψα; vgl. H. OHME, *Quinisextum* 146 Nr. 15.

(118) Vgl. H. OHME, *Quinisextum* 235-251.

schen Konzil führte zu einer Lösung bisheriger Aporien: Basileios war kein römischer Apokrisiar, sondern wurde im Verlauf des VI. ökumenischen Konzils zur römischen Synodaldelegation der 125 Bischöfe kooptiert. Den dabei erworbenen Unterschriftsmodus verwendete er im Jahre 692 weiter. Er war nicht päpstlicher Legat und kann keine päpstlichen Vollmachten gehabt haben. Bei den vom *Liber Pontificalis* erwähnten "legati" scheint es sich vielmehr um den Sprachgebrauch des Laterans für die Metropoliten der von Rom beanspruchten Jurisdiktion des Illyricum orientale und damit um Basileios und den Bischof von Dyrrhachium gehandelt zu haben. Der römische Stuhl war jedenfalls auf dem Trullanum nicht durch päpstliche Legaten im eigentlichen Sinne vertreten.

Auch für die Frage, ob es sich beim Quinisextum in personeller Hinsicht um eine Fortsetzung und den Abschluß des VI. ökumenischen Konzils handelt, lassen sich nunmehr präzisere Aussagen machen. Von Patriarch Tarasios wurde 95 Jahre nach dem Trullanum auf dem VII. ökumenischen Konzil eine personelle Kontinuität der Synoden von 680/1 und 692 argumentativ vertreten. Er erklärte dort in einer ausführlichen Verteidigung des Trullanums gegen die ikonoklastische Infragestellung des Konzils, daß dieselben Väter, die unter Konstantinos (IV.) zusammengekommen seien, sich auch unter dessen Sohn Justinianos versammelt hätten, um die erwähnten Kanones aufzustellen. Dazu präsentierte er der Synode die Originalakten des Jahres 692 und erklärte, dieselben, die unter Konstantinos unterschrieben hätten, hätten auch unter Justinianos die vorliegende Buchrolle unterzeichnet, wie ja klar aus ihren eigenhändigen durchaus gleichen Unterschriften hervorgehe(119).

Die Bestreitung dieser Auführungen des Konstantinopler Pariarchen hat nun in der kontroverstheologisch ausgerichteten Polemik der älteren römisch-katholischen Kanonistik und Konziliengeschichtsschreibung stets eine besondere Rolle gespielt(120). Es sind

(119) οἱ αὐτοὶ πατέρες συναθροισθέντες ἐπὶ Ἰουστινιανοῦ υἱοῦ Κωνσταντίνου, τοὺς προδεδηλωμένους κανόνας ἐκτεθείκασι ... οἱ αὐτοὶ καὶ ἐπὶ Ἰουστινιανοῦ τῷ παρόντι χάρτῃ ὑπέγραψαν ὡς δῆλον καθίσταται ἐκ τῆς αὐτῶν ἰδιοχείρου ἀπαραλλάκτου ὁμοιότητος: Mansi XIII 41D. Zum Quinisextum auf dem VII. Konzil vgl.: H. OHME, *Das Quinisextum auf dem VII. ökumenischen Konzil*, in: AHC 20 (1988) 325-344.

(120) Chr. Lupus schlug hier im Jahre 1665 den bis heute herrschenden Ton an, als er in den Worten des Tarasios einen mit Händen zu greifenden

nach meiner Zählung nun immerhin 55 Bischöfe, deren Namen auf beiden Synoden identisch sind([121]). Natürlich muß nicht in jedem Fall die Identität der Namen auch die Identität der Person bedeuten. Tarasios behauptet aber auch gar keine Identität aller Teilnehmer – man sollte ihm dies nicht weiter unterstellen –, sondern er betont die in die Augen springende Gleichheit der handschriftlichen Namenzüge vieler Väter in den Listen beider Synoden (ἰδιοχείρου ... ὁμοιότητος). Er gewinnt sein Argument also nicht aus der Gleichheit der Namen oder der identischen Menge der Subskriptionen, sondern aus dem optischen Eindruck der ihm vorliegenden Originalrollen beider Synoden mit den eigenhändigen Unterschriften der Väter. Insofern ist seine Feststellung nicht zu bestreiten, sondern als wichtiges Zeugnis für die tatsächliche personelle Identität der meisten jener 55 Väter zu bewerten. Was läßt sich nun über die eigentlichen Ursachen des Konfliktes um das Quinisextum sagen?

3. Die ursachen des konfliktes

Justinian II. wollte als Kaiser eines "ökumenischen" Konzils in die Geschichte eingehen. Vor allen Dingen sollte diese Synode aber

---

Irrtum feststellte. Aus den Unterschriften sei klar zu ersehen, daß dies nicht stimme: "Manifestum errorem continent haec verba sancti Tharasii..."; "Secunda quaestio, An eidem revera Episcopi fuerint in utraque Synodo? Respondeo non fuisse. Liquet ex subscriptionibus...": *Synodorum Generalium ac provincialium Decreta et Canones*, Bd. II, Louvain 1665, 1072. M. Le Quien benutzte dann dies Argument in seiner *Panoplia contra Schisma Graecorum* unter dem Pseudonym St. de Altimura (Paris 1718, 130)., erwähnt aber bezeichnenderweise nur die nicht identischen Patriarchen. J.S. Assemani schließlich stellte diesen Punkt besonders ausführlich dar. Die These von Tarasios sei einfach falsch wie aus den Unterschriften klar hervorgehe; es hätten keine Bischöfe des Jahres 680/1 am Quinisextum teilgenommen: "Falsum secundo ... Id liquet ex subscriptionibus". "...dum Canones illi in Trullo ederentur, neque consensisse, neque praesentes fuisse.": *Bibliotheca iuris orientalis* ..., a.a.O., Bd. I 410, genauso Bd. V 56. Der Widerspruch gegen die Ausführungen von Patriarch Tarasios ist bis heute gängige Meinung. Hefele, *Conciliengeschichte*, a.a.O., III, 329: "völlig unrichtig". "Eine Vergleichung der Unterschriften in den beiderseitigen Synodalacten zeigt dieß auf den ersten Blick". V. Laurent, *L'oeuvre*, a.a.O., 22: "une manifeste erreur".

([121]) Vgl. H. Ohme, *Quinisextum* 316-320.

Fortsetzung und eigentlicher Abschluß des VI. ökumenischen Konzils sein. Der Logos Prosphonetikos machte diese Zuordnung deutlich, in der Wahl des Trullos im Kaiserpalast als Tagungsort spiegelte sie sich. Hinzu kommt die personelle Kontinuität von ca. 55 Vätern zwischen beiden Synoden. Der Unterschriftsmodus des Basileios von Gortyna im Jahre 681 und 692 belegt, daß diese Kontinuität gesucht und auch persönlich vertreten wurde. Mit dieser Vorgabe aber waren hinsichtlich der Teilnehmerschaft bestimmte Erfordernisse gegeben. Denn eine Fortsetzung des VI. Konzils konnte nicht nur eine Synode der östlichen Reichshälfte sein, sondern mußte alle fünf im Jahre 681 vertretenen Patriarchate vereinigen. Hinsichtlich der östlichen Patriarchate wurde dieses Ziel auch erreicht. Für diese Intention des Kaisers sprechen darüberhinaus die freigehaltenen Plätze in der Subskriptionsliste eine eindeutige Sprache. Deshalb die Reservierung für Thessalonike und Korinthos als den wichtigsten Vertretern Roms im Illyricum orientale, deshalb die freigelassenen Reihen in der Subskriptionsliste für die Bischöfe von Ravenna, Sardinien und natürlich den von Rom. Sie alle waren 11 Jahre zuvor beteiligt, und deshalb sollten sie es nun auch sein. Am eindeutigsten wird diese kaiserliche Absicht in dem freigehaltenen Platz für den Sardinier, für dessen Unterschrift ansonsten keinerlei Begründung gegeben wäre. Bei dieser Intention liegt nun aber nichts näher, als daß diese Bischöfe auch eingeladen wurden. Wer also weiterhin die These vertritt, Rom sei nicht eingeladen worden, muß m.E. gleichzeitig erklären, wie dies mit der Intention des Kaisers in Einklang zu bringen ist!

Das einzige Erklärungsmuster für eine Nicht-Einladung des römischen Stuhls wäre dann aber eine absichtliche Intrige oder ein Komplott gegenüber Rom. In der Tat ist in älteren Darstellungen in diese Richtung gedacht worden([122]). Solche Interpretation speist sich jedoch deutlich aus einem einseitig negativen Bild Kaiser Justinians II. und einer zu vordergründigen Betonung sog. 'antirömischer' Kanones für die Deutung des historischen Konflikts. Die Vorstellung

([122]) Z.B. von J. LANGEN, *Geschichte der römischen Kirche*, a.a.O., II 588 f.: "Seine (scil. des Kaisers) weitergehende Tendenz war ohne Zweifel jene, die römische Oberherrschaft über die orientalische Kirche zu brechen, und gleichsam für die Niederlage, welche dieselbe durch das sechste Concil erlitten, sich dadurch zu rächen, dass er die orientalischen Kirchengesetze zu massgebenden für die ganze Kirche zu machen versuchte". "An den Papst erging also keine Einladung".

einer Intrige scheint eher einem — überholten — abendländischen Interpretationsmuster für Konflikte mit dem byzantinischen Osten entsprungen zu sein. Viel gewichtiger ist m.E. das Schweigen des *Liber Pontificalis* zu dieser ganzen Frage der Einladung. Man hätte sich dieses Argument im Lateran wohl kaum entgehen lassen, wenn in Rom tatsächlich keine Einladung eingetroffen wäre.

Wenn aber Rom eingeladen war, warum erfolgte dann keine Teilnahme am Konzil? Die Weigerung von Papst Sergius, die Akten auch nur anzunehmen, ließ den Schluß zu, daß man über deren Inhalt im Lateran informiert gewesen sein wird. Dies könnte auch bereits beim Eingang der Einladung der Fall gewesen sein. Denn die Erarbeitung der 102 Kanones wird in Konstantinopel nicht von heute auf morgen erfolgt sein, sondern einen größeren Zeitraum in Anspruch genommen haben, in dem sich ein — jedenfalls 687 nachweisbarer(123) — päpstlicher Apokrisiar in der Hauptstadt ein Bild von dem in Vorbereitung befindlichen Werk machen konnte. Vielleicht leistete man der Einladung einfach keine Folge aus der Sorge heraus, daß in Gegenwart des Kaisers eine ablehnende und auf Korrektur bestehende Haltung gerade in kanonischen Fragen schwerer zu vertreten sein würde, als die Möglichkeit nachträglicher Abänderungen oder 'Verbesserungen'.

Durch die Abwesenheit Roms aber wurde die kaiserliche Intention grundsätzlich in Frage gestellt. Die Unverbindlichkeit seines Vorgehens gegen Sergius I. ist von daher gut nachvollziehbar. Für den Abschluß des Konzil mußte nun eine Begründung beigebracht werden, die das konziliare Unternehmen gewissermaßen rettete und für das weitere Vorgehen den Präzedenzfall bot. Man fand diese Begründung im Konzil des Jahres 381. Mit diesem Vorgehen und dem damit verbundenen konziliaren Verfahren aber brachte sich Justinian II. in eine Situation, die eine noch grundsätzlichere und weitergehende Ablehnung des römischen Stuhls zu rechtfertigen schien. Denn nun stellte sich die Frage nach dem Verhältnis von kirchlichem und staatlichem Handeln bei "ökumenischen" Konzilien.

Als einer der wesentlichen Gründe für die Belastungen, die das Quinisextum für das Verhältnis Konstantinopels zum römischen Bi-

(123) Er wird in der iussio vom 17.2.687 erwähnt: Mansi XI 737 f.; V. Grumel, *Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople*, Chalcedon 1932 ff, Nr. 315.

schof zur Folge hatte, erweist sich nunmehr das ökumenische Selbstverständnis des Konzils. Ein gewisser Konsens über das, was ein ökumenisches Konzil ausmacht, hat sich bekanntlich erst nach dem Jahre 553 in einem langsamen Prozess herauskristallisiert. Eine eindeutige Klärung ist eigentlich erst in der Auseinandersetzung des VII. ökumenischen Konzils mit der ikonoklastischen Synode von Hiereia (754) erfolgt(124). Danach(125) ist für ein ökumenisches Konzil konstitutiv: päpstliche "Mitwirkung" durch Stellvertreter oder Enzykliken, "Zustimmung" der anderen Patriarchate, Rezeption durch die 'Ökumene' und Übereinstimmung mit der Tradition der Kirche. In dieser Auseinandersetzung hatte sich also endgültig das Prinzip der sog. 'Pentarchie' durchgesetzt, wonach zur Konstituierung eines ökumenischen Konzils die Teilnahme und Zustimmung der fünf Patriarchate gehört.

Daneben aber besteht ein ca. zweihundertjähriger Entwicklungsstrang konziliaren Denkens im byzantinischen Reich, für den die Kriterien ökumenischer Synoden darin bestehen, daß durch kaiserliche Anordnung die Bischöfe vom gesamten Territorium des römischen Staates anwesend oder vertreten sind und Entscheidungen in Glaubensangelegenheiten Gegenstand der Verhandlungen sein sollen. Diese Konzeption läßt sich vor Hiereia nachweisen in der wahrscheinlich kurz nach 553 entstandene anonymen Konzilssynopse(126) mit dem Titel "Unterweisung über die heiligen und ökumenischen und lokalen Synoden", bei Patriarch Germanos von Konstantinopel (715-730)(127) und nun eben auch als wichtige Entwicklungsstufe beim Concilium Quinisextum. Denn auch dieses Konzil bezeichnete sich selbst von vornherein als ökumenisch, ohne daß eine Beteiligung oder Mitwirkung des römischen Stuhls gegeben war. Ganz im Vordergrund stand dagegen die Person des Kaisers. Denn nach ihrem *Logos Prosphonetikos* ist die Synode im Trullos eine Veranstaltung

(124) H.J. SIEBEN, *Die Konzilsidee in der alten Kirche*, Paderborn 1979, 319 ff.; 357-379.

(125) MANSI XIII 208 E-209 A; hierzu vgl. SIEBEN, a.a.O., 319 f.

(126) Von V.N. BENEŠEVIČ ediert in: *Kanoničeskij Sbornik XIV. Titulov so Vtoroj Četverti VII. Veka Do 883 G.* (Die kanonische Sammlung der XIV Titel vom 2. Viertel des 7. Jh.s bis zum Jahr 883), St. Petersburg 1905, 73-79. Vgl. hierzu: SIEBEN, a.a.O., 357 ff.

(127) In seiner Schrift 'Περὶ αἱρέσεων καὶ συνόδων': SIEBEN, a.a.O., 369 f.

Justinians II. unter Mitwirkung der Bischöfe in der Wahrnehmung der dem Kaiser von Gott anvertrauten Aufgabe für die Kirche. Ganz diesem Verständnis entsprechend hatte der Logos als einzige Auslegung des synodalen Epithetons 'ökumenisch' erklärt: "die sich auf göttlichen Wink und Weisung Euer Allerfrömmsten Majestät versammelt hat"(128).

Entsprechend benennt die Konzilssynopse im can. 1 des Quinisextums — wie dies dann auch in Hiereia praktiziert wurde — allein die Kaiser als Veranstalter der sechs ökumenischen Konzilien; von der Mitwirkung des römischen Stuhls ist nun gar nicht mehr die Rede(129). Besonders befremdlich mochte dies für Rom nun zuallererst bei der dortigen Darstellung des VI.ökumenischen Konzils sein. Denn der wesentliche und andauernde Beitrag der römischen Kirche zur Überwindung der kaiserlich protegierten monotheletischen Häresie fiel hier einfach unter den Tisch, und die einzige Erwähnung des römischen Namens erfolgte nun bei der Nennung von Papst Honorius in der Ketzerliste. Für das VI. Konzil selbst aber waren ökumenische Konzilien "Gemeinschaftsveranstaltungen von Kaiser und Papsttum"(130), wie der Logos Prosphonetikos des Jahres 681 deutlich macht(131).

Es war wohl auch dieses in den Akten des Quinisextums sich dokumentierende Verständnis eines ökumenischen Konzils, das den Widerstand auf römischer Seite hervorrief. Unüberbietbares Indiz dieser Bestimmung des Ökumenischen war die bei keinem Konzil davor und danach je wieder anzutreffende Vorordnung der kaiserlichen Unterschrift vor die aller Bischöfe. Es wirft ein helles Licht auf die Bedeutung, die der Klärung dieser Frage auf römischer Seite beigemessen wurde, daß bei aller Kompromißbereitschaft im kanonischen Bereich und der sehr wahrscheinlichen prinzipiellen Anerkennung des kanonischen Werkes des Quinisextums durch Papst Con-

(128) ἡ κατὰ θεῖον νεῦμα καὶ θέσπισμα τοῦ εὐσεβεστάτου ὑμῶν κράτους συναθροισθεῖσα: CCO 101, 18-21.

(129) CCO 112, 13; 113, 12; 114, 13; 115, 10; 116, 15; 117, 18. Dies war bereits Sieben (a.a.O., 349) aufgefallen, der ansonsten aber bei seiner Untersuchung der Entwicklung der 'Konzilsidee' das Quinisextum ganz außer acht läßt.

(130) A.a.O., 348.

(131) vgl.: ACO Ser. II, Vol. II (ed. R. RIEDINGER), 2, 808, 13-812, 4 = MANSI XI 661 A-664 A.

stantin I. kein Papst je bereit war, an diese Stelle seine Unterschrift zu setzen und die damit dort herrschende 'Konzilsidee' zu sanktionieren. Für Rom war hier nur "quasi-synodaliter"(132) gehandelt worden.

Justinian II. hatte den zweiten Schritt vor dem ersten getan, indem er vor der Zustimmung aller Patriarchate die Beschlüsse des Quinisextums bestätigte und ihnen Rechtskraft für die gesamte 'Ökumene' verliehen hatte. Damit war das konziliare Verfahren einer ökumenischen Synode aber grundsätzlich in Frage gestellt. Denn nun war es nicht mehr nur Aufgabe der weltlichen Macht, eine kirchliche Entscheidung der Bischöfe durch ihre Bestätigung mit der Zusage weltlicher Obhut und Durchsetzung im christlichen Reiche zu versehen, sondern jetzt sollte ausgerechnet der römische Bischof einer kaiserlich bereits sanktionierten konziliaren Entscheidung durch die sechsmalige Einfügung seines Namens den Anschein des Ökumenischen geben. Diese Veränderung des Protokolls war also nicht nur ein formaler Lapsus und ein Bruch konziliarer Tradition, sondern sie bedeutete eine grundlegende Veränderung der Reihenfolge kirchlichen und staatlichen Handelns in kirchlichen Angelegenheiten von gesamtkirchlicher Relevanz. Ein römisches Placet in diesem Fall hätte als eine Billigung der hier herrschenden Idee eines ökumenischen Konzils gedeutet werden können. Als weiter Schritt wäre dann vorstellbar geworden, daß ein Kaiser ohne Mitwirkung und Beteiligung der Patriarchate ein Konzil einberufen und dessen Beschlüsse von einer noch so großen Anzahl herbeizitierter Bischöfe unterzeichnen lassen könnte, um dann im nachhinein — mit welchen Mitteln auch immer — die Unterschriften der fünf Stühle beibringen zu lassen. Genau dies sollte schließlich in Hiereia der Fall sein! Das Quinisextum gehört nach all dem hinsichtlich der ihm zugrundeliegenden 'Konzilsidee' und des entsprechenden konziliaren Verfahrens zu einem Entwicklungsstrang konziliaren Denkens im byzantinischen Reich, den man als Fehlentwicklung bezeichnen muß. In diesem Licht ist der römische Widerstand nach dem Jahre 692 gegen diese 'Idee' und das Vorgehen des Kaisers zu würdigen.

Somit scheint mir deutlich zu sein, daß der historische Konflikt um das Trullanum nicht primär von dessen kanonischem Material her verständlich wird. Dieses rückt erst später — und auf Kosten des

(132) *Liber Pont.* I 373, 1 f.

historischen Bewußtseins — in den Vordergrund der Auseinandersetzung. Im 7. und 8. Jahrhundert, wenn nicht noch länger, war hier auf beiden Seiten Kompromißbereitschaft vorhanden. Für die Unterschriftsverweigerung der römischen Päpste, ergeben sich vielmehr als verständliche Gründe: 1. die Anordnung der Bischöfe des Illyricum orientale in der Subskriptionsliste und 2. das konziliare Verfahren und die hinter der Synode stehende Idee eines ökumenischen Konzils. Dieses nüchterne historische Ergebnis sollte bei einer zukünftigen 'ökumenischen' Bewertung des Quinisextums nicht außer acht gelassen werden.

Ahornweg 28
D — 8520 Erlangen

Heinz OHME

ADRIANA DRINT

The Mount Sinai Arabic Version of IV Ezra

CHARACTERISTICS AND RELEVANCE OF AN EARLY ARABIC TRANSLATION OF THE SYRIAC TEXT

There are three extant Arabic versions of the Fourth Book of Ezra. Two of them were published in the last century, by H. Ewald(1) and J. Gildemeister.(2) Both texts are said to reflect the same Greek original text.(3) The third version, which is contained in MS. Mt Sinai Arabic Codex 589, has been identified by M. E. Stone as a translation of the Syriac version of IV Ezra.(4) This Syriac version survived in only one manuscript, the Ambrosian codex, but some fragments are known from Jacobite lectionaries.(5)

(1) H. EWALD, *Das vierte Ezrabuch nach seinem zeitalter, seinen Arabischen übersezungen, und einer neuen wiederherstellung, Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen,* Abhandlungen der historisch-philologischen Classe, Bd. XI von den Jahren 1862 und 1863, Göttingen: in der Dieterichschen Buchhandlung, 1864, pp. 133-230.

(2) J. GILDEMEISTER, *Esdrae Liber Quartus Arabice E Codice Vaticano Nunc Primum Editus,* Bonnae 1877.

(3) Bruno VIOLET, *Die Esra-Apokalypse (IV. Esra). Erster Teil,* Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, herausgegeben von der Kirchenväter-Commission der königl. preussischen Akademie der Wissenschaften, Band 18, Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1910, pp. xxxvii-xxxviii.

(4) Michael E. STONE, *A New Manuscript of the Syro-Arabic Version of the Fourth Book of Ezra, Journal for the Study of Judaism,* Vol. 8, 1976/77, pp. 183-184.

(5) The full text in the Ambrosian codex: 7a 1 = Milan, Ambrosian Libr., MS. B.21 Inf., fols. 267a-276b; the fragments in the Jacobite lectionaries:

- VI 18-28; VII 26-42; XII 31*-38 in 1312 = London, British Museum, Addit. MS. 14.686;
- XII 31*-38 in 1314 = London, British Museum, Addit. MS. 14.736;
- VII 26-42; XII 31*-38 in 1515 = Pampakuda [in Kerala, India], A. Konath Libr., MS. 77 (3).

The Arabic text apparently is not a translation of the Syriac text as contained in the Ambrosian codex, but of a closely related text.(6)

A fragment of an Arabic version (IV Ezra XIV 38-50), which was found by J. W. Rothstein in an anonymous chronicle, Codex Berol. Sprenger 30(7) and was published by J. Gildemeister in his edition of the Arabic version in the Vatican manuscript,(8) was shown by M. E. Stone to belong to the same type of text as the Mt Sinai version: the Berlin fragment shows some slight differences as compared with the Sinai manuscript, but it contains essentially the same text.(9)

A comparison of MS. Mt Sinai Arabic Codex 589 with the Syriac text of IV Ezra in the Ambrosian codex makes it clear that each text is able to shed light on the other. First of all it shows that the Arabic text is a translation from the Syriac and indeed of a text closely related to the Ambrosian codex. This close relationship allows for obscure places in the Ambrosian codex to be clarified by the corresponding ones in the Arabic text: a lot of emendations which were proposed for the Syriac text are now confirmed by the Arabic text. Conversely, the reading of the Arabic text is facilitated by the availability of this Syriac text. A comparison of the two texts also sheds some light upon their relationship to each other and to their original text.

This is why a short survey of some characteristics of the Arabic version of IV Ezra in MS. Mt Sinai Arabic codex 589 with regard to the Syriac version contained in the Ambrosian codex is useful as a preliminary to a critical edition of this Arabic version of IV Ezra which I am preparing.

In this article I shall discuss some phenomena in the Arabic text of IV Ezra in the Sinai manuscript and the Syriac text in the Ambrosian codex which reveal their mutual relevance and which allow us to draw some conclusions with regard to their relationship in his-

(6) Michael E. STONE, op. cit., p. 184: 'a text differing from it only in few details'.

(7) Io. Guilelmus (J. W.) ROTHSTEIN, *De Chronographo Arabe Anonymo qui codice Berolinensi Sprengeriano tricesimo continetur commentationem*, Bonnae 1877.

(8) J. GILDEMEISTER, op. cit., pp. 40-41.

(9) Michael E. STONE, op. cit., p. 183.

tory. Both the fragments of the Syriac version and the fragment of the Arabic version are included in this investigation.

1 – The Mt Sinai Arabic IV Ezra: a translation from the Syriac

The first part of the manuscript Mt Sinai Arabic Codex 589 was already shown by the editors of the Arabic text of the Apocalypse of Baruch to be a translation from the Syriac.[10] The second part of the manuscript contains the Fourth Book of Ezra, which runs from 34r (title-page) to the middle of 68r.[11]

Several phenomena in this Arabic version of IV Ezra reveal it to be a translation from the Syriac: loan translations, syriac constructions, instances where the translator translated a sense of the word which does not fit the present context, and misreadings from the Syriac.

a) *Loan translations:*

– V 48 'from time to time', Syr.: ܒܙܒܢ ܙܒܢ
Ar.: من زمان لزمان
In Arabic this phrase should be فى زمان زمان
or better من حين الى حين .
– VII 49 'and again', Syr.: ܘܡܢܕܪܝܫ
Ar.: من ذى قبل
The Syriac expression is a compound of ܡܢ 'from' + ܕ 'that which (relative pronoun) + ܪܝܫ 'beginning, first'. In the Arabic all these elements are translated separately.

(10) F. Leemhuis/A. F. J. Klijn/G. J. H. van Gelder, *The Arabic Text of the Apocalypse of Baruch. Edited and Translated with a Parallel Translation of the Syriac Text,* Leiden: E. J. Brill, 1986. The editors conclude on page 12 that the text of the underlying version was closely related to the Milan manuscript. This is the Ambrosian codex in which the text of IV Ezra immediately follows the text of the Apocalypse of Baruch which includes the Epistle.

(11) The remaining space, the second half of 68r and 68v, is filled up with some notes in a different hand. A specimen of this hand is found in I. E. Meimaph, *Κατάλογος τῶν νέων ἀραβικῶν χειρογράφων τῆς Ἱερᾶς Μονῆς Ἁγίας Αἰκατερίνης τοῦ Ὄρους Σινᾶ,* Athens 1985, p. 118, photo 91, verso side.

– X 8 'we all mourn', Syr.: ܟܠ ܡܬܐܒܠܝܢ

Ar.: فكلنا نتابل

In the Arabic text the choice of the stem of the verb appears to be inspired by the Syriac.([12])

b) *Syriac constructions:*

– IX 32 'and there were for them the fruits of your law which do not perish', Syr.: ܘܗܘܘ ܠܗܘܢ ܦܐܖ̈ܘܗܝ، ܕܢܡܘܣܟ ܕܠܐ ܐܒܕܝܢ

Ar.: وكانت ثماره شريعتك غير بايدة

In the Syriac text a masculine possessive pronominal suffix is attached to 'fruits', which is followed by the preposition ܕ. In Arabic in such a case the genitive relation is expressed by the construct state which does not allow a possessive pronominal suffix attached to the noun in the construct state. But here the plural ثمار in construct state is followed by a masculine possessive pronominal suffix. Moreover some elements are missing in the Arabic translation: a more correct translation would be وكانت لهم ثمار شريعتك التي غير بايدة.

– XII 13 'all kingdoms', Syr.: ܠܟܠܗܝܢ ܡܠܟ̈ܘܬܐ

Ar.: جميع الملكات

In Arabic the plural of مملكة is ممالك. But here the plural is formed by the suffix -āt, probably inspired by the *taw* in the Syriac ܡܠܟ̈ܘܬܐ, bearing in mind that the *taw* forms part of the feminine form of the plural.

c) *Choice of the wrong meaning of a Syriac word:*

– VI 24 Syr.: ܢܬܩܪܒܘܢ ܪ̈ܚܡܐ ܥܡ ܪ̈ܚܡܝܗܘܢ, 'friends will fight with their friends';

Ar.: يدنو الاصدقا الى اصدقايهم, 'the friends will come near their friends'.

Here the translator translated ܢܬܩܪܒܘܢ as if it were a pe'al

([12]) It occurs in Judaeo-Arabic and in modern Baghdadi Judaeo-Arabic as well. See J. Blau, *The Emergence and Linguistic Background of Judaeo-Arabic. A Study of the Origins of Middle Arabic,* second edition, Jerusalem: Ben-Zvi Institute for the Study of Jewish Communities in the East, 1981, p. 162.

form, whereas it ought to be read as an af'el. The af'el ܐܩܪܒ means 'to fight with', the pe'al ܩܪܒ means 'to come near'.

– VI 44 Syr.: ܢܒܥܘ ܓܝܪ ܗܝܕܝܢ ܡܢ ܫܠܝܐ ܦܐܪ̈ܐ, 'for then suddenly many fruits sprang forth';

Ar.: لانه اشرق بغتة ثمار كثيرة, 'for then suddenly many fruits shone'.

The root ܢܒܥ means 'to spring forth, to appear', but also 'to shine'. The translator used here the Arabic root شرق, 'to shine, to radiate'.

– VII 35 Syr.: ܘܙܕܝܩܘ̈ܬܐ ܢܬܬܥܝܪܢ, 'and the righteous deeds will awake';

Ar.: والصدقات تنتبه 'and the alms will be awake'. ܙܕܝܩܘ̈ܬܐ can also mean 'alms', but here it means 'righteous deeds' because the sentence continues as follows: '... and the wicked deeds will not sleep'.

d) *Misreadings of the Syriac:*

– V 37 Syr.: ܥܠ ܥܡܠܐ ܘܙܒܢܐ, 'about the labour and the time';

Ar.: بامر الدنيا والدهور, 'concerning the world and the times'.

The translator has read ܥܠܡܐ instead of ܥܡܠܐ.

– VI 35 Syr.: ܘܗܘܐ ܡܢ ܒܬܪ ܗܠܝܢ ܒܟܝܬ, 'and after this I wept';

Ar.: وانى من بعد هذه طلبت 'and after this I begged'.

Here ܒܟܝܬ was read as ܒܥܝܬ.

– VII 114 Syr.: ܘܡܫܬܪܝܐ ܫܪܝܚܘܬܐ, 'and the wantonness will be loosened';

Ar.: وينتفض الشبق, 'and the licentiousness will be shaken off'. Instead of ܘܡܫܬܪܝܐ, ܘܡܫܬܕܝܐ was read.

This selection of examples sufficiently illustrates how this Arabic text of IV Ezra reveals its dependence on a Syriac version.

2 – The relevance of the Arabic translation for our understanding of the Syriac version

From the above-mentioned the conclusion has to be drawn that the Arabic version of IV Ezra which is contained in the Sinai manuscript is a translation from the Syriac. In the following I will show

that this Arabic version is closely related to the Syriac version of IV Ezra in the Ambrosian codex. A comparison of this Syriac version with the Arabic version in the Sinai manuscript reveals that the Arabic text is not a direct translation of the text of the Ambrosian codex but of a text that could have been contained in another copy of the same original text. This conclusion has to be drawn from the following:

a) The Sinai manuscript contains clauses which are lacking in the Ambrosian codex, but which are present in the Latin version.

In the following examples the clauses lacking in the Syriac version are put between square brackets.

- VII 51 لكنهم قليل [والكفار كثير], 'but they are few [and the impious are many]', Syr.: ܐܠܐ ܙܥܘܪܝܢ.

- X 22 وبصرانا قد أختلسوا وصديقونا قد تبددوا [وولدانا قد خذلوا] وشبابنا قد خضعوا 'and our seers were stolen([13]) and our righteous ones([14]) are dispersed [and our newborn children are left] and our youths were submitted'.

The Ambrosian codex is defective here:

ܘܚܙܝܢ ܐܬܚܛܦܘ : ܘܕ̈ܝܩܝܢ ܐܬܒܕܪܘ :
ܘܐܫܬܥܒܕܘ ܥܠܝ̈ܡܝܢ :

The corruption is caused by the resemblance in script of ܙܕ̈ܝܩܝܢ, 'our righteous ones', and ܕ̈ܝܩܝܢ, 'our observers', to which B. Violet already pointed([15]), and resulted in a misreading([16]), followed by an omission, in the Ambrosian codex.

- XI 30 [ورايت كيف كان هذا الراس يَنطلق بالراسين] كليهما معه, '[and I saw how this head went away with the two heads] both of them together with him', Syr.: ܠܬܪ̈ܝܗܘܢ ܥܡܗ.

- XI 43 فارتفع الذل الى العلى و[ارتقا افتخارك] الى القوى 'and the ignominy rose to the Most High and [your boasting ascended]([17]) to the Mighty'.

([13]) In the Ambrosian codex: 'carried away by force'.

([14]) The Ambrosian codex has ܘܕ̈ܝܩܝܢ, 'and our observers'. In his edition of the Syriac version in: *The Old Testament in Syriac According to the Peshitta Version,* Part IV, Fasc. 3, Leiden: E. J. Brill, 1973, pp. i-iv and 1-50, R. J. BIDAWID followed a suggestion of B. Violet and proposed reading ܘܙܕ̈ܝܩܝܢ, see Bruno Violet, op. cit., p. 297. See note 20.

([15]) See B. VIOLET, op. cit., pp. 296-297, note 2/3.

([16]) See note 14.

([17]) The word 'ascended' is not recorded in the Latin version.

Syr.: ܘܗܠܡ ܥܒܪ̈ܢ ܠܗ ܡܢ̈ܘܬܐ ܘܬܠܬ ܫܠܡܬܐ

- XIV 11 [وقد جاز منه عشرة اجزا ونصف], '[and ten parts and a half have passed]';

- XIV 12 [وقد بقى من هذا العالم جُزان الا نصف] '[and from this world two parts remained besides a half]'.

The verses XIV 11 and 12 are entirely missing in the Ambrosian codex. But in comparison with the Latin version the Arabic version in the Sinai manuscript is also not complete:

> 'XII enim partibus divisum est saeculum,
> et transierunt eius IX iam et dimidium Xmae partis,
> superant autem eius duae praeter medium decimae partis.'(18)

'For the world is divided into twelve parts, nine (parts) of it are passed already and the half of the tenth part; and there remain of it two (parts) besides the half of the tenth part'.

b) The Sinai manuscript supports proposals for emendation of the Ambrosian codex(19), as in the following instances:

- III 2 Syr.: ܕܥܡܘܪ̈ܝ ܒܒܠ, 'the dwellings of Babel', emendation of Ceriani It/II, ܕܥܡܘܪ̈ܝ;

Ar.: سكان بابل, 'the inhabitants of Babel';

In the Latin version: 'eorum qui habitant in Babylone', 'those who dwell in Babel'.

- IV 17 Syr.: ܘܗܘܬ ܐܦ ܡܚܫܒܬܐ, emendation of Ceriani I ܘܗܘܒܬ

Ar.: وكذلك ايضا فكر, 'and likewise also the thought';

In the Latin version: 'similiter et cogitatus', 'and likewise the thought'.

- V 4 Syr.: ܐܢ ܢܬܠ ܠܟ ܡܪܝܡܐ ܚܝܐ, 'if the Most High gives you a vision', emendation of Violet 1 ܚ̈ܝܐ;

Ar.: وان رزقك العلى الحياة, 'but if the Most High endows you with life'; in the Latin version: 'si autem tibi dederit Altissimus vivere', 'but if the Most High gives you to live'.

(18) See B. Violet, op. cit., p. 408.

(19) As recorded in the critical apparatus of the edition of the Syriac version by R. J. Bidawid, *4 Esdras*, in *The Old Testament in Syriac According to the Peshitta Version*, Part IV, Fasc. 3, Leiden: E. J. Brill, 1973, pp. i-iv and 1-50.

- VII 139 Syr.: ܘܢܛܥܐ ܣܘܓܐܐ ܕܚܛܗܝܗܘܢ, 'and he will forget the multitude of their sin', emendation of Ceriani I ܘܢܥܛܐ;

Ar.: فيمحوا كثرة اثمهم, 'and he will blot out the multitude of their sin' in the Latin version: 'et deleverit', 'and he will blot out'.

- X 22 Syr.: ܘܕܘܩܝܢ ܐܬܒܕܪܘ, 'and our observers are dispersed', emendation of Bidawid/Violet I ܘܙܕܝܩܝܢ;

Ar.: وصديقونا قد تبددوا, 'and our righteous ones are dispersed', in the Latin version: 'et iustii nostri rapti sunt', 'and our righteous ones are seized'.(20)

- X 39 Syr.: ܕܣܓܝ ܟܡܝܪ ܐܢܬ ܥܠ ܥܡܟ. ܘܣܓܝ ܡܬܟܪܐ ܐܢܬ
[ܥܠ ܥܡܟ. ܘܣܓܝ ܡܬܟܪܐ ܐܢܬ] ܥܠ ܨܗܝܘܢ

The clause between the square brackets is a double of the copyist and has to be erased, as proposed by Bidawid/Violet I, as this clause is not found in the Latin version: 'quoniam sine intermissione contristrabaris pro populo tuo et valde lugebas propter Sion'.

It is also not found in the Sinai ms.:
انك كثير الكابة على قومك وكثير الجزع على صهيون, 'that you are much in sorrow about your people and much in anxiety about Sion'.

In all these instances the emendations concern apparent copying mistakes in the manuscript of the Ambrosian codex.

c) The Sinai manuscript suggests two proposals for emendation of the Ambrosian codex, both in concordance with the Latin and other versions. For V 20 I propose to emend 'the angel *Uriel*' ܐܘܪܝܐܝܠ ܡܠܐܟܐ in conformity with the Arabic text (اوريال الملك) and also with the Latin version. The Ambrosian codex has 'the angel Ramael': ܪܡܐܝܠ ܡܠܐܟܐ. In VI 19 the matter is complicated by a corruption in the Arabic text. In the Syriac text the clause runs as follows:
ܕܒܥܐ ܐܢܐ ܕܐܦܩܘܕ ܒܥܘ̈ܠܝܗܘܢ ܕܚ̈ܒܠܐ

The Arabic text has حين ازمع بمطالبة الأثمة باثمهم, which can be translated as 'when I shall reclaim from the sinners their sin'.

(20) The Syriac version seems to show an extension in comparison with the Latin and the Ethiopic texts: 'And our seers were carried away by force and our observers are dispersed', but 'observers' has to be corrected in 'righteous ones'.

Here the Syriac ܥܬܝܕ is translated with ازمع, which is a loan translation: in Syriac ܥܬܝܕ can be used to express the future tense, and the Arabic مزمع can also mean 'imminent, forthcoming, prospective'. The preposition 'bi' is normally not used with the root زمع. To render the Syriac ܐܣܥܘܪ in Arabic the translator chose the root طلب. The pe'al of ܣܥܪ can mean 'to inquire, review, see to', but here it means 'to visit'. So the translator made the wrong choice by taking the root طلب. Perhaps the copyist is the one to blame for the use of the third stem of the root instead of the first stem. But apart from this the Arabic text clearly differs from the Ambrosian codex in the end of the clause and shows a remarkable resemblance to both the Latin ('et quando inquirere incipiam ab eis, qui iniuste nocuerunt iniustitia sua') and the Ethiopic version.(21) Therefore I assume that in the Syriac original from which this Arabic translation was made the clause runs as follows:

ܕܥܬܝܕ ܐܢܐ ܕܐܣܥܘܪ ܒܝܫܬܗܘܢ ܕܥܘ̈ܠܐ.

With regard to the Ambrosian codex a proposal for emendation was made by Violet. He proposed to read ܒܐܝܫܗܘܢ (= ܒܝܫܗܘܢ), 'ihre Bosheit', instead of ܒܐܢ̈ܫܗܘܢ.(22) But it is the feminine form ܒܝܫܬܐ that is used to express the substantive.

d) In some cases the Sinai manuscript follows the text of the Ambrosian codex against the proposals for emendation of this text.

Examples of this concordance with the Ambrosian codex are:

– IV 48 Syr.: ܚܙܝܬ ܘܗܐ ܝܬܝܪ ܬܢܢܐ, 'I looked and lo! much smoke', emendation of Violet I: 'I looked and lo! the smoke remained still', in concordance with the other versions: ܝܬܪ instead of ܝܬܝܪ;

Ar.: نظرت فاذا دخان كثير 'I looked and lo! much smoke'(23).

– IV 50 Syr.: ܗܟܢܐ ܐܬܝܬܪܬ ܡܫܘܚܬܐ ܕܥܒܪܬ.
ܝܬܝܪ ܕܝܢ ܩܛ̈ܪܐ ܘܬܢܢܐ,

'likewise the measure of what is past abounded, but more are drops

(21) According to Violet's translation of the Ethiopic version: 'und wenn ich im Begriffe bin, die Sünde derer zu untersuchen, die gesündigt haben', B. VIOLET, op. cit., p. 102.

(22) See B. VIOLET, op. cit., p. 102, note 2.

(23) Compare with IV 49: ܘܡܐ ܕܥܒܪ ܪܘܥܡܐ ܕܡܛܪܐ. ܝܬܪ ܒܗ ܩܛ̈ܪܐ, Ar.: فلما جازت فظاعة المطر تبقى فيها قطرات, 'and when the rain-storm was past the drops remained therein still'.

and smoke'; emendation of Violet I: 'likewise the measure of what is past exceeded, but drops and smoke remained', again ܝܬܪ instead of ܝܬܝܪ;

Ar.: كذلك زاد المقدار الماضى على القطرات والدخان, 'likewise the past measure is more than the drops and the smoke'.

In this case the Syriac original text from which the Arabic translation was made must have corresponded to the Ambrosian codex with regard to ܝܬܝܪ and can be reconstructed as:

ܗܟܢܐ ܐܬܝܬܪܬ ܡܫܘܚܬܐ ܕܥܒܪܬ. ܝܬܝܪ ܡܢ ܢ̈ܛܦܐ ܘܬܢܢܐ.

– VI 27 Syr.: ܡܬܛܥܝܐ ܓܝܪ ܒܝܫܬܐ, 'for the evil is forgotten'; emendation of Violet I/Ceriani I: 'for the evil is blotted out', ܡܬܛܠܩܐ, as in the Latin version: 'delebitur enim malum'.

But the Sinai manuscript has وذلك ان الشر يُنسا , 'that is that the evil is forgotten'.

– VII 19 Syr.: ܠܐ ܗܘܬ ܐܢܬ ܝܬܝܪ ܡܢ ܐܠܗܐ,

Ceriani (It) inserted ܕܝܢܐ before ܝܬܝܪ in concordance with the comparative in the Latin version: 'non es iudex super deum'.

But the Sinai manuscript has لست انت افضل من الله , 'you are not better than God'.

– VIII 22 Syr.: ܗܘ ܕܒܡܠܬܟ, 'those who at your word...'; Ceriani (It) proposed reading ܕܒܡܠܬܗ in accordance with the clause. This proposal has been followed by the last editor of the Syriac version, R. J. Bidawid. The Latin version of the Prayer of Ezra shows two distinct recensions of the text. In this clause one of these Latin recensions corresponds to the Syriac version: 'et dicto tuo'. This correspondence makes it preferable, in my opinion, not to emend the Syriac text, the more so as the Sinai manuscript has هاولى الذين بكلمتك.

e) In some cases the Sinai manuscript corresponds to the Ambrosian codex against the other versions.

Examples:

– VII 28 Syr.: ܘܢܚܕܐ ܠܐܝܠܝܢ ܕܐܫܬܚܪܘ. ܬܠܬܝܢ ܫܢܝܢ, 'and he will make cheerful those who remained, for thirty years',

Ar.: وينعم الذين بقوا ثلثين سنة.

In the Latin version and the Arabic version edited by Ewald this period lasts four hundred years. In the Arabic version edited by Gildemeister it is a thousand years. In the Ethiopic and the Armenian versions no period is mentioned.

- VII 84 in the Syriac version:
ܗܘ ܕܒܗ ܡܬܟܣܝܢ ܢܦ̈ܫܬܗܘܢ ܕܪ̈ܫܝܥܐ. ܡܛܠ ܕܟܕ ܐܝܬ ܗܘܐ
ܠܗܘܢ ܙܒܢܐ ܕܦܘܠܚܢܐ ܠܐ ܐܫܬܥܒܕܘ. ܠܦܘ̈ܩܕܢܘܗܝ. ܕܡܪ ܡܪܝܡܐ. 'by which the souls of the impious will be admonished because when they had the time of service they did not submit to the commandments of the Most High';

in the Arabic translation:
الذي توبخ انفس المُنافقين لانه اذ كان لهن وقت للعمل لم يُذعن لوسايا العلى
'by which the souls of the impious will be reproved because when they had time for the deed[24] they did not submit to the commandments of the Most High'.

This clause is not found in the other versions.

As appears from *d)* and *e)* the Ambrosian codex and the copy of the Syriac version used for the Arabic translation are closely related. As for the Syriac fragments found in Jacobite lectionaries, the Sinai manuscript shows some deviations from them which it shares with the Ambrosian codex. Examples:

- VII 36 in the Ambrosian codex:
ܘܠܘܩܒܠܗ ܕܝܢ ܕܗܢܐ ܐܬܪܐ ܕܢܝܚܐ, 'but in front of this is the place of *rest*';

in the Sinai ms.: وقباله هذه البلدة الراحة, 'and in front of it this place of *rest*';

in the Syriac fragments: ܘܠܘܩܒܠܗ ܕܝܢ ܕܗܢܐ ܐܬܪܐ ܕܚ̈ܝܐ, 'but in front of this is the place of *life*'.

- XII 34 in the Ambrosian codex: ܠܥܡܝ ܕܝܢ ܕܐܫܬܚܪ, 'but *my people* that remained';

idem in the Sinai ms.: واما شعبي الذي (25) بقي,

in the fragment 1515: ܠܥܡܟ ܕܝܢ ܕܐܫܬܚܪ, 'but *your people* that remained'.

In all cases only small copyist mistakes are involved. There is no reason to assume a very different original text for the fragments. But the nature of the fragments does not allow us to draw decisive conclusions with regard to their original text: they are contained in

(24) ܦܘܠܚܢܐ is 'service, labour, work' and also 'service, worship'. عمل is 'doing, action' and 'work, labour'.

(25) The manuscript has نقى.

lectionaries and thus subject to alternations and omissions for liturgical reasons and to changes of theme. Furthermore the book production of these lectionaries for the liturgy will have caused a certain number of copyist mistakes and orthographical peculiarities.

3 - THE RELEVANCE OF THE SYRIAC TEXT FOR OUR UNDERSTANDING OF THE ARABIC TEXT

In many cases the Arabic text as it is handed down in the Sinai manuscript differs from the Syriac version. This concerns:

a) cases where something is omitted in the Arabic text due to either a copyist mistake in the Syriac original text from which the Arabic translation was made, or a mistake by the translator.

For example (the omitted part is put between square brackets):

- IV 3 Ar.: وقال لى [] وثلثة امثال;

Syr.: ܘܐܡܪ ܠܝ [ܬܠܬ ܐܘܪ̈ܚܢ ܐܫܬܕܪܬ ܕܐܚܘܝܟ] ܘܬܠܬ ܡ̈ܬܠܐ, 'and he said to me: [Three ways have I been sent to show you] and three parables'. The omission was brought about by ثلثة or ܬܠܬ.

- V 41 Ar.: ولكن ها قد وعدت يا سيدى الذين [] من قبل;

Syr.: ܐܠܐ ܡܪܝ. ܗܐ ܐܫܬܘܕܝܬ ܠܐܝܠܝܢ [ܕܒܫܘܠܡܐ ܐܢܘܢ. ܘܡܢܐ ܢܥܒܕܘܢ ܐܝܠܝܢ] ܕܡܢ ܩܕܡܝܢ ܐܢܘܢ

'But o Lord lo, you did promise those who [are in the end. And what shall those do who] were before us'.

The omission was generated by ܐܝܠܝܢ ܕ.

- VIII 9 Ar.: والذى يحفظ [] كلامهما بحفظك (26);

Syr.: ܗܘ ܕܝܢ ܗܘ ܕܢܛܪ [ܘܗܘ ܕܡܬܢܛܪ] ܬܪܝܗܘܢ ܒܢܛܘܪܘܬܟ 'but that which preserves [and that which is preserved,] both in your preservance.'. The omission is probably brought about by ܢܛܪ. Here the Arabic text is adapted in order to get a well-formed clause.

- XII 43/44 Ar.:

وما يكفينا البلايا التى عرضت [] فان انت خذلتنا,

'And are not sufficient for us the afflictions that occur? And if you abandon us..';

Syr.: ܐܘ ܠܐ ܣܦܩܢ ܠܢ ܒ̈ܝܫܬܐ ܕܐܪ̈ܥܢ.
[ܐܠܐ ܕܐܦ ܐܢܬ ܬܫܒܩܢ.] ܘܐܢ ܕܝܢ ܫܒܩ ܐܢܬ ܠܢ.

(26) This should be والذى يحفظ [] كلاهما بحفظك.

'Or are the evils that occurred to us not sufficient for us [that you too have to leave us]? But if you leave us.'.

- XIII 10 Ar.: ومن شفتيه ريح اللهب [] وكثرة من العَاصف;
Syr.: ܘܡܢ ܣܦܘ̈ܬܗ ܪܘܚܐ ܕܫܠܗܒܝܬܐ. [ܘܡܢ ܠܫܢܗ ܪܡܐ ܗܘܐ
ܓܡܘ̈ܪܐ ܕܥܠܥܠܐ ܘܗܠܝܢ ܐܬܚܠܛܘ ܟܠܗܘܢ ܐܟܚܕܐ ܓ̈ܠܠܐ
ܕܢܘܪܐ ܘܢܘܪܐ ܕܫܠܗܒܝܬܐ.] ܘܣܘܓܐܐ ܕܥܠܥܠܐ

'and from his lips a wind of flame [and from his tongue he cast burning coals of tempest and these joined all of them together the waves of fire and the fire of flame] and the multitude of tempest';

The omission is caused by ܕܫܠܗܒܝܬܐ.

- XIV 48 Ar.: ومن بعد خمسة الف سنة [] وثلثة اشهر;
Syr.: ܡܢ ܒܬܪ ܚܡܫܐ ܐܠܦܝܢ ܫܢܝܢ [ܕܒܪܝܬܐ.] ܘܝܪ̈ܚܐ ܬܠܬܐ, 'after five thousand years [of the creation] and three months'. What attracts attention here is that it is omitted in the Arabic fragment in the Berlin codex too.

b) cases where misreadings from the Syriac original text from which the translation was made are concerned. Examples can be found under section I of this article.

c) a great number of cases where in the Sinai manuscript the diacritical marks are placed wrongly.

Examples:

- V 49 'I constructed', ܐܬܩܢܬ, ms.: اتقيت, read اتقنت;
- VI 5 'and before that were formed', ܘܡܢ ܩܕܡ ܕܢܬܓ̈ܒܠܘܢ, ms.: ومن قبل ان تُحبَل, read تجبل;
- VI 16 'for they perceived', ܪ̈ܓܫܝܢ, ms.: لان يخشون, read يحسون;
- VI 24 'that the earth will be amazed together with', ܕܬܬܡܗ ܐܪܥܐ ܥܡ, ms.: وتُنهب الارض على, read وتبهت
- VI 56 'you compared them to spittle', ܘܕܡܝܬ ܐܢܘܢ ܠܪܘܩܐ, ms.: وشبهتهم بالبَقل, read بالتُفل,
- VII 28 'those who remained', ܠܐܝܠܝܢ ܕܐܫܬܚܪܘ, ms.: الذين يفوا, read بقوا;
- VII 34 'and faith will flourish', ܘܗܝܡܢܘܬܐ ܬܪܘܙ, ms.: والايمان يخذل, read يجزل;

The Arabic text has 'and faith will gladden'. The verb is translated as if it were an af'el instead of a pe'al. The af'el means 'to gladden; to make to flourish'.

– VII 36 'and the oven of Gehenna will be shown', ܢܬܓܠܐ ܬܢܘܪܐ ܕܓܗܢܐ, ms.: ويبدوا بنور جهنم, read تنور;

– VII 43 'but it will have a length', ܢܘܓܪܐ ܕܝܢ ܢܗܘܐ ܠܗ, ms.: ويكون الليث له, read اللبث; ܢܘܓܪܐ can also mean 'delay', which is the meaning of لبث

– VII 87 'and they are withering in fear', ܘܡܣܝܢ ܒܕܚܠܬܐ, ms.: ذا ثلاث فى الخشية, read ذابلاث;

– VII 101 'the days of their freedom', ܝܘܡܝ ܕܚܐܪܘܬܗܘܢ, ms.: ايام جربهن, read حريتهن;

– XII 11 'in the vision of your brother Daniel', ܒܚܙܘܐ ܠܐܚܘܟ ܕܢܝܐܝܠ, ms.: فى وحى اخاك دانيالك, read دانيال.

The Arabic manuscript has دانيالك. The small dash which is used to mark the kāf to distinguish it from the lām is placed wrongly here.

– XIV 40 'lo, my heart is pouring forth understanding and my breast, however, threw up wisdom', ܗܐ ܠܒܝ ܡܒܥ ܗܘܐ ܒܝܢܐ. ܘܥܒܝ ܕܝܢ ܓܥܫܐ ܗܘܐ ܚܟܡܬܐ in the Sinai manuscript: اذا قَلَم ينباع الفقه فى صدرى يتحَشا الحكمة. Here the Berlin fragment presents the right diacritical marking in contrast to the Sinai manuscript: اذا قلبى ينبع الفقه وصدرى يتجشا الحكمة, and also the right reading قلبى instead of the misreading in the Sinai manuscript قلَم.

These instances of wrong diacritical marking and the fact that the Sinai manuscript itself is not well provided with diacritical dots raise the question if perhaps the Arabic translation originally was not provided with diacritical marks at all. This possibility cannot be excluded as the Sinai manuscript is not an autograph, as will be shown in the following. It is clear that the Syriac text allows us to trace out the departures of the Sinai manuscript and to reconstruct the original Arabic text.

4 – The Sinai Arabic version: a copy of an older text

On the whole the Arabic translation closely follows the Syriac text, as can be seen in the above-mentioned clauses. There are, however, cases where the Sinai manuscript deviates from the Syriac text and where these deviations cannot be explained by peculiarities of the Syriac text.

The Sinai manuscript shows phenomena which indicate that the text was copied from another Arabic manuscript. These are slips of

the pen, mistakes due to the copying of an earlier ductus, the lack of diacritical marks, a gloss due to misunderstanding caused by this lack of diacritical dots and, finally, corrections made after collation.

The slips of the pen can be explained from an Arabic text and not from a Syriac one, as the examples show:

– V 40 Syr.: ܘܠܐ ܡܫܟܚ ܐܢܬ ܠܡܥܒܕ ܚܕܐ, 'and you are not able to do one..',

Ar.: انك لا تقدر ان تعلم واحدة, 'and you are not able to know one..'. The copyist wrote تعلم instead of تعمل.

– X 55 Syr.: ܐܠܐ ܥܘܠ ܚܙܝ, 'but come in and see';

Ar.: لكن ادلج وانظر, 'but set out at nichtfall and see'. Here the copyist transposed the last two letters of the word, which was then dotted wrongly. He should have written ادخل.

– XII 25 Syr.: ܘܗܢܘܢ ܡܫܠܡܝܢ ܠܗ ܠܫܘܠܡܗ, 'and they brought his end to completion';

Ar.: وهُم يكلمونها الى العاقبة, 'and they talk with them (the heads) till the end'.

Again a transposition of two letters: يكلمونها instead of يكملونها.

The following examples of misreadings show that the Sinai manuscript must have been copied from an original which was written in an earlier ductus of Kūfī.

The first one is to be found in the title of the book: كتاب اسفار عزره المُعلم الكاتب قلم الرب "The book of the writings of Ezra, the teacher, the writer, the pen of the Lord". The Arabic title differs from the Syriac title which says: 'The book of Ezra the scribe, who is called Shalatiel': ܟܬܒܐ ܕܥܙܪܐ ܣܦܪܐ. ܕܡܬܩܪܐ. ܫܠܬܐܝܠ. But the title of the book is also mentioned in the Berlin fragment: كتاب عزريا سافرا كتاب علوم الرب عز وجل وهو العزير, 'The book of 'Azaryā the scribe, the book of the knowledge of the Lord — powerful and exalted is He — and he is al-'Uzayr'(27). Here the title is probably corrupted too with regard to the name عزريا, the second word كتاب and the word علوم, which have to be

(27) Codex Berol. SPRENGER. 30 (Ahlwardt 9434), p. 27. The manuscript is kept in the Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz, Berlin, Orientabteilung.

emended(28) in concordance with the Sinai manuscript and in corcordance with XIV 50 in عزرا, كاتب and علم respectively. Thus this title reveals that the قلم of the Sinai manuscript is a misreading for علم. This is confirmed by XIV 50 where the word علم indeed does show up, although it is accompanied by a gloss which itself is caused by the misreading in the title of the book and perhaps also by the misreading in XIV 40. In the original translation the title of the book must have been inspired by XIV 50. The clause runs as follows:

in the Syriac text:

ܗܘ ܕܝܢ ܐܬܩܪܝ. ܣܦܪܐ ܕܝܕܥܬܗ ܕܡܪܝܡܐ ܒܪܘܡܐ ܠܥܠܡ ܥܠܡܝܢ 'but he was called the scribe of the knowledge of the Most High for ever and ever';

in the Sinai manuscript: وهو سُمى سافر علم قلم الرب الى الابد, 'and he was called the scribe of the knowledge of the pen of the Lord for ever';

in the Berlin fragment: وبذلك سمى كاتب علم الرب الى الابد , 'and therefore he was called the scribe of the knowledge of the Lord for ever'.

Other examples are:

– III 31 Syr.: ܕܐܝܟܢܐ ܡܬܕܪܟܐ ܐܘܪܚܟ. ܕܠܡܐ ܫܦܝܪ ܥܒܕܬ ܒܒܠ '... how your way is comprehended. Did perhaps Babel act well?

Ar.: كيف يُدرَك طريقك العُلى بابل عملت الحسن "... how your highest way is to be comprehended. Babel did good".

The copyist read العُلى instead of العل.

– V 13 Syr.: ܘܐܢ ܕܝܢ ܬܨܠܐ ܬܘܒ 'and if you pray again';

Ar.: وان تظل ايضا 'and if you persist too'.

Here تظل was read instead of تصل.

– V 36 Syr.: ܘܐܘܪܩ ܠܝ ܗ̈ܒܒܐ ܕܝܒܫܘ 'and make green for me the flowers that dried out';

Ar.: وحص لى الازهار الجافة 'and incite for me the dry flowers'. The misreading وحص was followed by a wrong diacritical marking: وحص with ihmāl-sign under the *ḥā'*, instead of وخضر.

Like the examples mentioned in section 3c some of the abovementioned examples too indicate that the original Arabic text was not completely provided with diacritical marks or maybe was not

(28) Gustav ROTHSTEIN, *Der Kanon der biblischen Bücher bei den babylonischen Nestorianern im 9./10. Jhdt., Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, LVIII, 1904, pp. 651-652.

provided with them at all. A very striking indication for this lack of diacritical marks in the original text is the occurrence of a gloss in a case where the copyist did not understand the unmarked text he copied:

- XIV 24 Syr.: ܡܛܠ ܕܡܛܝܒܝܢ ܐܢܘܢ ܠܡܟܬܒ ܡܠܝܠܐܝܬ , 'because they were prepared for rapid writing';

Ar.: فانهم مُستعدون ليكتبوا كتابة شريعة الرب, 'and that they were prepared for the writing of the law of the Lord'.

The copyist thought he was reading كتابة شريعة , 'writing of law', instead of كتابة سريعة, 'rapid writing', and added 'of the lord' in order to clarify the clause.

A final indication that the Sinai manuscript was not an autograph is to be found in the occurrence of corrections which were cleraly made after collation with another text, either the original text or another copy.

Two examples of additions are:

- X 4 Syr.: ܘܡܬܚܫܒܐ ܐܢܐ ܕܬܘܒ ܠܐ ܐܥܘܠ ܠܗ ܠܡܕܝܢܬܐ. ܐܠܐ ܕܗܪܟܐ ܐܗܘܐ. ܘܠܐ ܐܠܥܘܣ ܘܠܐ ܐܫܬܐ. 'and I think that I will not enter the town again, but here I will be and I will not eat and drink'.

Ar.: وانا اهم الا ادخل المدينة [لكن اكون هاهنا ولا اكل ولا اشرب] ايضا
'and I intend not to enter the town [but I will be here and I will not eat and I will not drink] either'.

The clause between the square brackets was added in the margin in what seems to be another hand.

- X 5 Syr.: ܘܥܢܝܬ ܒܪܘܓܙܐ ܘܐܡܪܬ ܠܗ, 'And I answered with anger and said to her';

Ar.: واجبت [بغضب] وقلت لها , 'And I answered [with anger] and said to her'.

The words 'with anger' were added above the line.

Another correction is found in XIII 40: هاولى هم السبعة الاسباط 'Those are the seven tribes..'. Above السبعة is written التسعة, which corresponds to the Syriac text: ܗܢܘܢ ܐܢܘܢ ܬܫܥܐ ܫܒܛܝܢ, 'Those are the nine tribes..'. السبعة is clearly a copying mistake which was made during the copying of an Arabic original text.

In short, it may be clear from these phenomena that the Sinai manuscript is not an autograph but a copy from a manuscript with an earlier ductus of a more Kūfī-like script, which apparently was also sparsely provided with diacritical marks if at all.

As for the Berlin fragment, it shows almost word for word the same text as the Sinai manuscript. The differences between them are due to copying mistakes, of which an example is mentioned above and another in section 3c: XIV 40. Both the Sinai manuscript and the Berlin fragment show the same lacuna with regard to the Syriac text, which is already mentioned in section 3a: XIV 48. So the conclusion is that both texts go back to the same original translation.

Besides the phenomena that show that the Sinai manuscript is not an autograph but a copy from an Arabic original text, the Sinai manuscript shows some features not occurring in the Ambrosian codex which imply a kind of adaptation of the Arabic text apart from the Syriac text. These features are: an introduction prefaced to the text, inserted headings and glosses in the text itself.

The introduction fills about a half page. In it a description is given of the realization of the book, which is inspired by the close of the book: XIV 19-50 and in particular XIV 37-50. It is striking that the particularly inspiring passage is almost exactly the passage which is covered by the Berlin fragment: XIV 38-50. This fragment of IV Ezra figures in the anonymous chronicle of Muslim origin in an enumeration of canonical and non-canonical biblical books in Jewish and Christian hands, and IV Ezra is the only book of which a quotation is given!(29) I will return to this subject in the future.

The Arabic text from which the Sinai manuscript was copied did already contain this introduction, which is shown by the spelling of the name Darāyā in the introduction in comparison with XIV 24. In the introduction the spelling corresponds to its spelling in the Ambrosian codex in XIV 24, except for a wrong dotting in the Arabic: ذرايا instead of درايا, in Syriac ܕܪܝܐ. But in the text itself the Sinai manuscript presents in XIV 24 the spelling of حدايا, which can be explained from a misreading of an earlier ductus. This makes it plausible that the introduction was already contained in the text from which the Sinai manuscript was copied.

The second feature is formed by the headings inserted in the text or added in the margin. They are written with black or red ink. In these headings an explicit statement is made concerning the subject-matter of the piece of text they are added to: they refer to

(29) Gustav ROTHSTEIN, op. cit., pp. 634-663.

the Messiah. An example can be found in the heading inserted before V 3: نُبوة عزرا عَلى صَلب المَسيح وعلى حواريه, 'The prophecy of 'Azrā about the crucifixion of the Messiah and about his disciples'. There must have been directions for the copyist to add headings like this as can be concluded from the space between IV 21 and IV 22.

The Ambrosian codex has only two inserted headings, in V 19 and in VIII 20, which mark the beginnings of the prayers of Ezra. The Sinai manuscript does contain these headings too. But it is through the other headings in the Sinai manuscript that the text is given an explicitly Christian presentation, which is completely lacking with regard to the Syriac text.

This presentation of the Sinai IV Ezra as a Christian book is strengthened by christianizing interferences as can be found in VII 26 and XIII 52. In VII 26 the 'bride' of the Syriac version is replaced by 'bridegroom':

Syr.: ܘܬܬܓܠܐ ܟܠܬܐ ܕܡܬܚܙܝܐ ܐܝܟ ܡܕܝܢܬܐ, 'and the bride will manifest herself, who is seen as a town';

Ar.: فيظهر العروس الذى يُرى مثل المدينة, 'and the bridegroom will be manifest, who is seen as the town'.

This interference is affirmed with a heading in the margin: على نبوة المسيح ورسله, 'About the prophecy of the Messiah and his apostles'. In XIII 52 a gloss is inserted: وحبيبى, 'and my beloved':

Syr.: ܕܢܚܙܘܢܗܝ. ܠܒܪܝ. ܐܘ ܠܐܝܠܝܢ ܕܥܡܗ, 'that they will see my son or those who are with him';

Ar.: ان يروا ابنى وحبيبى او الذين معه, 'that they will see my son and my beloved or those who are with him'.

This is clearly an allusion to Matt. III 17.

Besides these some more glosses and explanations occur in the Sinai manuscript which the Syriac version does not contain. They have no Christian connotation. This kind of gloss occurs in VII 12, IX 34, X 36 and XIV 2.

- VII 12 Syr.: ܡ̈ܥܠܢܘܗܝ. ܕܥܠܡܐ ܗܢܐ, 'the entrances of this world';

Ar.: مداخل هذا العالم [الخامس], 'the entrances of this *fifth* world'.

- IX 34 Syr.: ܘܗܢܐ ܢܡܘܣܐ ܐܝܬ. ܕܟܕ ܬܩܒܠ ܐܪܥܐ ܙܪܥܐ, 'and this is the law, that when the earth receives seed';

Ar.: وهذه السُنة الموجودة [فى امور الدنيا] ان الارض ان قبلت زرعا,
'and this is the habitual practice found *in the matters of the world* that the earth, when she has received seed.'.

– X 36 Syr.: ܐܘ ܕܠܡܐ ܗܘܢܝ ܡܟܕܒ ܒܝ. 'or perhaps my mind is lying to me';

Ar.: او لعل عقلى [ليت شعرى] يخادعنى, 'or perhaps my mind – *I wish I knew* – cheats me'.

– XIV 2 Syr.: ܘܐܡܪ ܠܝ. ܥܙܪܐ ܥܙܪܐ. ܘܐܡܪܬ ܗܐ ܐܢܐ. ܘܩܡܬ ܥܠ ܪ̈ܓܠܝ,

'And he said to me: 'Ezra!' And I said: 'Here I am!' and I rose on my feet'.

Ar.: وقال لى : يا عزره يا عزره فقلت لبيك ها انذا وقُمت على رجلى,
'And he said to me: 'Ezra, Ezra!' And I said: '*At your service*, here I am!' and I rose on my feet'.

This gloss لبيك can evoke Islamic associations(30), but here it is used out of politeness.

Explaining clauses occur in V 19 and VI 10:

– V 19 • معنى اوريَال الملك اوريال نور الله عَز وجَل الذى هو الوّحى •,
'The meaning of Uriel, the angel: Uriel is 'the light of God'.. – powerful and exalted is He – who is the transmitter of revelations'.

– VI 10 • يعنى ان العقب الاول هو العالم الاول والثانى العالم الثانى •,
'It means that the first consequence is the first world and the second is the second world'.

In the manuscript these clauses are put between two separating marks, consisting of a circlet with a dot inside, which mark them off from the text itself.

Conclusion

The above-mentioned phenomena make it clear that the Arabic version of IV Ezra contained in the Sinai manuscript is a fairly faithful translation of the Syriac version. This translation was made from a Syriac copy which was not the Ambrosian codex itself but a

(30) The Muslim pilgrims utter this exclamation when they see Mecca on their approach.

copy closely related to the one from which the text of the Ambrosian codex was copied or even a copy from the same original text. But the text of the Sinai manuscript itself is a somewhat revised version and not an exactly corresponding reproduction of the Syriac original text. It is not an autograph of the Arabic translation of the Syriac version.

The Berlin fragment contains the same translation as the Sinai manuscript and is only different from it in some slight details due to copying mistakes. Unfortunately the Berlin fragment is too small to provide a decisive answer to the question whether the original Arabic translation itself was already a slightly revised version of the text in comparison with the Syriac text from which it was translated.

It cannot be stated with certainty that the Syriac fragments in Jacobite lectionaries go back directly or indirectly to the same original as the Ambrosian codex and the copy from which the Arabic translation was made. The fragments are too small for any conclusions to be drawn in this matter. So far there is no reason to assume an entirely different original text for the fragments. This is indicated by the fact that the differences between the fragments and the Ambrosian codex can be explained from small copyist mistakes.

As for the origin of this Arabic translation of the Syriac version of IV Ezra, one might ask oneself if it could be found in Muslim circles. As for the Arabic version of the Apocalypse of Baruch which forms the first part of MS. Mt. Sinai Arabic Codex 589 this has indeed been suggested by one of its editors.([31]) He was led to this suggestion by the occurrence of the following peculiarities: first, the translator's apparently not more than passable knowledge of Syriac; second, the translator's apparently limited familiarity with the Old and the New Testament; and third, the translator's use of apparently Koranic phraseology. The question of the origin of the Arabic version of IV Ezra has to be thoroughly investigated, but so far the above-mentioned peculiarities in the Arabic version of the Apocalypse of Baruch are not found in the version of IV Ezra. Moreover the matter is complicated by the fact that the Arabic ver-

([31]) Fred LEEMHUIS, *The Arabic Version of the Apocalypse of Baruch: A Christian Text?, Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, 4, 1989, pp. 19-26.

sion of IV Ezra as contained in this manuscript is a somewhat revised version and is presented as a Christian book. And, as the editors of the Apocalypse of Baruch observed(32), the Arabic version of IV Ezra could indeed be an independent manuscript although it is bound together with the Apocalypse of Baruch. This is indicated by the fact that the numbering of the quires starts anew. Anyhow, the question of the origin of this Arabic version of IV Ezra will be dealt with in the critical edition of its text.

Rijksuniversiteit Groningen, Adriana DRINT

(32) Fred LEEMHUIS, op. cit., p. 20.

MIGUEL ARRANZ S.J.

Les formulaires de confession dans la tradition byzantine

LES SACREMENTS DE LA RESTAURATION DE L'ANCIEN EUCHOLOGE CONSTANTINOPOLITAIN

II-3
(1e partie)

Dans le présent travail sur la confession, qui fait suite à celui sur les prières pénitentielles[1], nous sortons du domaine de l'ancien

(1) M. ARRANZ, *Les prières pénitentielles de la tradition byzantine.* (LES SACREMENTS DE LA RESTAURATION DE L'ANCIEN EUCHOLOGE CONSTANTINOPOLITAIN: II-2), OCP 57 (1991) 87-143, 309-329; OCP 58 (1992) 23-82.

Sigles

ALM (ALM-ISP): A. ALMAZOV, *Tajnaja Ispoved' v Pravoslavnoj Vostochnoj Tserkvi,* III vol.: I partie, Odessa 1894.

ALM-KAN: A. ALMAZOV, *Kanonarij monakha Ioanna. K voprosu o pervonachal'noj sud'bje nomokanona Ioanna Postnika.* Kriticheskij ocherk po povodu knigi: N.A. ZAOZERSKIJ i A.S. KHAKHANOV, Nomokanon Ioanna Postnika..., Odessa 1907. (idem: A. ALMAZOV, *Kanonarij monakha Ioanna,* Zapiski imperatorskago Novorossijskago Universiteta, t. 109, 1907.

BEN: V. BENESHEVICH, *Taktikon Nikona,* Petrograd 1917.

DMI (DMI-OP2); A. DMITRIEVSKIJ, *Opisanie liturgicheskikh rukopisej, khranjashchikhsja v bibliotekakh Pravoslavnago Vostoka,* II, Εὐχολόγια, Kiev 1901.

ESS: *Euchologe Slave du Sinaï* (Sinai sl. 37): cf. FRC NAH.

FRC: J. FRČEK, *Euchologium Sinaiticum* (= R. GRAFFIN — F. NAU, Patrologia Orientalis: XXV, 487-525) Paris 1943.

GOA: J. GOAR, *Εὐχολόγιον sive Rituale Graecorum...,* 2e éd. Venise 1730 (Graz 1970).

OCP 58 (1992) 423-459

Euchologe constantinopolitain (qui ne possédait que deux prières pénitentielles et aucun office de confession) pour entrer dans celui des

---

GRU: V. GRUMMEL, *Les régestes des actes du patriarcat de Constantinople*, I, fasc. 1, Istanbul 1932.

JAC-MES: A. JACOB, *Un euchologe du Saint-Sauveur «in Lingua Phari» de Messine. Le Bodleianus Auct.E.5.13*, Bulletin de l'Institut Belge de Rome 50, 1980, 283.

KHA: II partie de M. ZAOZERSKIJ-A. KHAKHANOV (cf. ZAO-KHA).

LIT: M. ARRANZ, *La liturgie de l'Euchologe slave du Sinaï*, (="Christianity among the Slaves. The Heritage of Saints Cyril and Methodius". Acts of the Congress held on the Eleventh Centenary of the Death of St. Methodius: Rome, October 8-11, 1985. OCA 231), Rome 1988, 15-74.

MOR: J. MORINUS (MORIN), *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti Poenitentiae tredecim primis seculis in Ecclesia Occidentali et huc usque in Orientali observata...*, Parisiis 1651:

1 MOR-AKO: p. 77...: *Akolouthia de Jean Nisteutîs* (cf. PG Migne 88, 1889): ms Ottob. gr. 344;

2 MOR-LOG: p. 91...: *Logos du patriarche Jean Nisteutîs* (PG 88, 1920);

3 MOR-KAN: p. 101...: *Kanonarion de Jean moine et diacre, disciple de S. Basile* (cf. GRU 110 et BEN 81, 87, 111);

4 MOR-KAN: p. 118...: *Akolouthia de ceux qui se confessent*: ms Barberini 306 (ancien 302).

MUN MUN/1: München 498: f. 209 = SUV 398: Διδασκαλία.
MUN/2: München 498: f. 211v = SUV 402: Ἐπιτιμήσεις ... Πρὸ πάντων.
MUN/3: München 498: f. 217v = SUV 411: Κανόνες – Ἄρξομαι.

NAH: R. NAHTIGAL, *Euchologium Sinaiticum*, Ljubljana 1941, 1942.

NIK: ΝΙΚΟΔΗΜΟΣ Ἁγιωρήτης, *Ἐξομολογητάριον*, Venise 1868 (Athènes s.a.)

PAP: N. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ, *Εὐχολόγιον τὸ μέγα*, Athènes 1927.

PIT: Card. PITRA, *Spicilegium Solesmense*, IV vol., 436: ms Coislin 364.

PG: SYMEON Thessalonicensis, *Opera*, MIGNE PG 155.

ROM: *Εὐχολόγιον τὸ μέγα*, Rome 1873.

RUM: Rumjantsev sl. 230 (Ustjuzhskaja Kormchaja) = SUV 415-434: *Ioanna Mnikha chada poslushanija ucheni(k)a Stgo Vasilija o ispovedanija razlichija...*

SUV: N. SUVOROV, *Verojatnyj sostav drevnjejshago ispovjednago i pokajannago ustava v vostochnoj tserkvi*, I partie: Vizantijskij Vremennik 8, 1901, 398-434.

TRE: TREBNIK, Moscou 1956.

ZAO-KHA: M. ZAOZERSKIJ-A. KHAKHANOV, *Nomokanon Ioanna Postnika v ego redaktsiakh: gruzinskoj, grecheskoj i slavjanskoj*, Moscou 1912.

ZER: Σ. ΖΕΡΒΟΣ, *Εὐχολόγιον τὸ μέγα*, 2e éd. Venise 1862 (Athènes 1970).

N.B.: Cf. nos récentes publications «ad instar manuscripti»:

euchologes de périphérie avec leurs τάξεις et ἀκολουθίαι(2) de confession, à l'intérieur desquelles ont été remployées les anciennes prières constantinopolitaines et beaucoup d'autres dont nous ne connaissons pas la source. Cette étude nous permettra, en suivant un bien long chemin, d'arriver aux formulaires de confession des euchologes imprimés, et de montrer qu'ils sont le fruit naturel de la tradition byzantine, et non un emprunt à d'autres traditions.

Le fait que les documents les plus anciens que nous présentons soient originaires de l'Italie Méridionale ne devrait dérouter que ceux qui ignorent à quel point cette région a été byzantinisée entre le VI et le XI siècle(3), siècles au cours desquels à certaines époques, l'épiscopat était dans sa totalité byzantin, pour ne pas parler des moines. Les choses changeront au XII s., mais grâce surtout au monachisme studite, dit aussi «basilien», les liens religieux et culturels avec Constantinople ne seront pas brisés pour autant. Il ne faudrait pas non plus perdre de vue le phénomène de la continuelle immigration de clercs et de moines orientaux vers l'Occident. Reste ouverte bien entendu la possibilité des emprunts au rite latin, même si par moments celui-ci n'était presque plus pratiqué dans certaines zones

---

1) M. ARRANZ, *I penitenziali bizantini: 1a parte: il Protokanonarion o «Kanonarion Primitivo» di Giovanni monaco e diacono (secolo IX), secondo le edizioni di MORIN, PITRA e KHAKHANOV. 2a parte: il Deuterokanonarion o «Secondo Kanonarion» di Basilio monaco (secolo XII), secondo le edizioni di MORIN, SUVOROV, ALMAZOV e DMITRIEVSKIJ e secondo gli eucologi della Cattedrale di Otranto e del Monastero del SS. Salvatore di Messina.* Texte grec et latin du Protokanonarion avec index en latin, texte grec du Deuterokanonarion avec titres et index en latin; introductions en italien; Rome 1992, édition privée, 186 feuilles de computer.

2) M. ARRANZ, *L'Eucologio costantinopolitano agli inizi del secolo XI secondo l'Eucologio «Bessarion» (ms Grottaferrata G b 1) comparato con l'Eucologio «Strategios» (ms B.N. Paris Coislin 213) e altri.* Texte grec avec titres en latin, index en grec et en latin; introduction en italien; Rome 1992, édition privée, 450 feuilles de computer.

(2) Τάξις («chin» slave), qui correspond au latin «ordo» ou «ritus», est le terme habituel des documents constantinopolitains; son équivalent palestinien est ἀκολουθία («posljedovanie»). Conventionnellement nous traduirons le premier par «rite», le second par «ordre».

(3) Cf. un tout récent travail sur la liturgie eucharistique (élément le plus représentatif de toute tradition liturgique) de l'Italie Méridionale: S. PARENTI, *Osservazioni sul testo dell'anafora di Giovanni Crisostomo in alcuni eucologi italo-greci (VIII-XI secolo)*, Ephemerides Liturgicae 105 (1991) 120-154.

de l'Italie Méridionale. Les prières de nos mss plus anciens en tout cas sont ou bien constantinopolitaines ou en tout cas de tradition nettement byzantine.

Notre point de départ pour cette étude sur les rites de la confession seront les deux travaux classiques de E. Herman et d'A. Raes(4). Si les conclusions du premier sur le Kanonarion, et tout d'abord sa distinction entre «kanonarion primitif» et «kanonarion dérivé» (mais il vaudrait mieux dire kanonaria dérivés) restent toujours valables, l'étude d'A. Raes sur les formulaires de confession, tout en conservant sa valeur de fond, aurait besoin de quelque ajustement, surtout pour ce qui est de sa distinction un peu simple entre rituels (byzantins) orientaux et occidentaux. Cette classification devra être nuancée et complétée à partir de l'analyse des rites eux-mêmes plus que du probable lieu d'origine des documents en question; ce qui ne veut pas dire que nous allons dédaigner des indications topographiques sûres, comme celles de l'euchologe du monastère du Saint-Sauveur de Messine (1131) et de celui de la cathédrale d'Otranto (1170).

Nous pensons qu'il faudrait commencer par une première distinction majeure entre les formulaires qui prévoient le ministère d'un prêtre et ceux qui ne prévoient que celui d'un énigmatique personnage, appelé δεχόμενος, ἀναδεχόμενος ou ἀνάδοχος, qui recevait la confession du pénitent et lui imposait la pénitence, toujours abrégée par rapport aux anciens canons. Nos textes ne manquent pas de souligner qu'il prenait sur lui les péchés qu'on lui confessait, se rendant responsable de son fils spirituel devant Dieu. On lui supposait une grande expérience et autorité, malgré qu'il n'ait été le plus souvent qu'un moine lai(5).

---

(4) E. Herman, *Il più antico penitenziale greco*, OCP 19, 1933, 71-127. A. Raes, *Les formulaires grecs du rite de la pénitence*, Revue des Sciences Religieuses (Mélanges ... Andrieu) 365-72.

(5) L'auteur du «Kanonarion Primitif» (MOR 101), tout en ne se professant que moine et diacre, nous parle de sa longue expérience comme confesseur. Cf. la lettre attribuée à Jean Damascène (PG 95: 283-304; sp. 296) — mais qui pourrait être de Syméon «le nouveau théologien» (cf. PG 95: 279-280) —, où l'on explique comment les évêques et les prêtres ont perdu, au bénéfice des moines, le charisme de l'administration de la pénitence qui suppose un don spécial de l'Esprit. Cf. notre article précédent: *Les prières pénitentielles*... dans OCP-91:92, note 5.

Nous appellerons dorénavant le premier rite «presbytéral», «monastique» le second.

La confession monastique se trouve le plus souvent à l'intérieur d'un kanonarion ou traité des pénitences (canons) à imposer d'après les normes attribuées au patriarche Jean le Jeûneur, qui à la fin du VI siècle aurait établi une réduction des peines prévues par l'ancienne pénitence classique (où Basile constitue la plus haute autorité); on veut offrir au confesseur des principes généraux pour qu'il puisse les appliquer aux cas particuliers en tenant compte de tous les possibles atténuants et aggravants, dont lui seul sera juge. Dans cette confession charismatique la partie rituelle est réduite au minimum; dans le Kanonarion Primitif, qui pourrait bien être du IX siècle, la confession venait à la fin du traité, en guise d'appendice, tandis que dans les rédactions postérieures le rite de confession, passablement développé, se trouvera déjà au début du kanonarion, suivi d'un traité des pénitences, présenté de manière plus systématique et réduit souvent à un prolixe questionnaire; le confesseur ne devra ainsi qu'appliquer le tarif. L'art de recevoir la confession aura été de cette manière mis à la portée de tous, et par là certainement dévalorisé.

On pourrait y déceler aussi une augmentation de la fréquence d'une confession qui, dans le Kanonarion Primitif, comme remarque sagement A. Raes, semble avoir été un fait rare ou même exceptionnelle dans la vie du chrétien de l'époque.

Aucune importance que le confesseur ne fût pas un prêtre, puis que le droit à la communion ne s'obtenait pas par une absolution — avant la diffusion des prières [K:3] en tout cas —, mais bien par l'accomplissement d'une pénitence de plusieurs années, comportant précisément la privation de l'eucharistie, une certaine diète alimentaire et un pensum journalier de prières et de prostrations. La seule prière qui accompagnait cette confession était en principe une formule de la classe [K4] par laquelle le confesseur souhaitait le pardon divin pour le pénitent.

Dans le cas de la confession presbytérale au contraire, il s'agit bien d'un vrai rite liturgique composé de psaumes et de plusieurs prières, prises surtout dans les trois classes [K1] [K2] et [K3]. Les formules [K5] sont très tardives et en tout cas elles dépendent de la formule [K4].

Dans les rituels presbytéraux on trouve plusieurs prières aussi bien avant qu'après la confession, mais il est possible qu'elles aient été alternatives; les prières sont parfois accompagnées par des psau-

mes, des tropaires, des lectures et même par des litanies diaconales. Quelque part au milieu de ce rite trouve sa place la confession elle-même. Et ici encore il y aurait lieu de faire une distinction importante: dans les plus anciens rites presbytéraux (X-XI s.) l'initiative de confesser ses péchés est laissée au pénitent, tandis que dans les rituels postérieurs celui-ci est soumis à un redoutable interrogatoire copié mot à mot de la confession monastique, auquel suit l'imposition d'une pénitence selon le tarif du Kanonarion.

Même si le relativement petit nombre de documents dont nous disposons ne nous permet pas de tirer des conclusions bien définitives, nous oserions dès maintenant anticiper une hypothèse de classification historique des rituels que nous nous apprêtons à décrire.

Nous pourrions supposer que les plus anciens euchologes (X-XI s.), qui, malgré la grande quantité de prières présentes, nous offrent un rite de confession très simple, ne font encore que continuer la praxis de la Grande-Eglise (sur laquelle l'ancien Euchologe ne s'étendait pas). Simultanément, ou dans une époque de peu postérieure, les rituels monastiques de confession modifient l'ancien rite presbytéral en tenant compte de la manière nouvelle de concevoir la confession qui devenait un compte de conscience. A partir du XII s. les rites presbytéraux, dans la ligne d'une possible volonté de récupération institutionnelle du sacrement, qui de facto était devenu le monopole des moines, tout en conservant l'ancienne richesse euchologique, assimilent la praxis monastique des prolixes interrogatoires dérivés des kanonaria.

Il faudra dès maintenant tenir compte de la nouvelle datation des mss qui avaient servi à des liturgistes du passé à faire eux-aussi des hypothèses historiques: et tout spécialement du ms Vatican 1554, qu'on croyait du X s. et qui n'est que du XII, et du München 498, qu'on datait aussi du X s. et qui semble être du XIII.

En tout cas il faut être très prudent avec les généralisations et les appréciations globales; chaque affirmation doit être démontrée par l'analyse minutieuse des manuscrits, ou encore mieux par celle d'un ensemble de mss concordants, sans se contenter de la probable datation d'un seul manuscrit et encore moins de son soi-disant lieu d'origine, car il faut encore savoir de quel original a-t-il été copié.

Nous sommes bien conscient que nous n'offrons au lecteur que des points de repère et non pas des conclusions sur l'histoire du rite de la confession byzantine au moyen âge; pour cela il aurait été

nécessaire de disposer d'un bien plus grand nombre de kanonaria pénitentiels ou d'euchologes contenant les rites de confession.

Nous ne disposons hélas que de bien peu de documents: quelques uns très anciens et peu connus, comme ceux de Grottaferrata, ou de quelque autre rare bibliothèque, que nous avons étudié directement ou sous forme de microfilm. Pour les mss du Vatican, — à part ceux que nous avons considéré comme plus importants et que nous avons vu directement ou dans des transcriptions de nos amis —, nous nous contenterons des éditions existantes: celles en premier lieu d'Almazov et de Dmitrievskij. Nous nous servirons encore de la très bonnne édition de Morin, même si malheureusement on n'arrive pas à identifier tous les mss du Vatican qu'il dit avoir employé; nous ne pourrons pas négliger l'Euchologe de Goar que nous citerons sans tenir compte de son texte, si peu sûr, dans notre apparat critique.

En étudiant le rite de la confession nous n'allons pas cependant nous occuper tout de suite de la partie essentielle du rite qui est la confession des péchés elle-même. Dans les rituels les plus anciens elle n'est qu'annoncée, supposant qu'il s'agit d'une confession limitée à un ou plusieurs péchés précis qui gravent davantage la conscience du pénitent; dans un second temps la confession deviendra une révision totale de vie, où l'initiative du confesseur sera la règle en vue d'un aveu qu'on voudrait intégral et de l'imposition d'une pénitence correspondante aux péchés d'après le Kanonarion.

Nous avons destiné un travail parallèle à ces kanonaria ou pénitentiels byzantins, vrais manuels de théologie morale et pastorale, qui sont à la base de l'application des pénitences. Cf. supra p. 425: M. Arranz, *I penitenziali bizantini*...

A la même occasion nous traitons des questionnaires qui se trouvent souvent à l'intérieur du rite de la confession dans des mss plus récents, et qui semblent bien dériver des kanonaria. Il s'agit de redoutables listes stéréotypées de toutes sortes de péchés. Le plus souvent, en suivant les grandes lignes des kanonaria, ces listes se limitent presque aux seuls péchés de la chair; plus tard on ajoutera d'autres questions sur d'autres matières. Nous classifions ces questionnaires en trois catégories: [K10] [K11] et [K12], selon la matière et la disposition des questions posées.

Des prières [K1] — [K6], déjà publiées en OCP 1991-1992, nous ne donnerons que les sigles et les incipits.

Nous avions classifié ces prières en 6 catégories:

[K1]: prières pour ceux qui sont en pénitence,
[K2]: prières pour ceux qui se confessent,
[K3]: prières de rémission générale,
[K4]: formules de souhait — ou de déclaration — du pardon divin,
[K5]: formules mixtes de souhait du pardon divin et d'absolution directe de la part du confesseur,
[K6]: formules simples d'absolution directe.

Nous ne donnerons ici, en entier ou en grands extraits, que les textes de:

[K7]: apologies ou prières du confesseur pour soi-même,
[K81]-[K85]: formules d'exhortation du confesseur au pénitent,
[K91]-[K93]: formules de manifestation de regret de la part du pénitent.

Nous avons donné aux rubriques aussi un sigle (composé d'une lettre et d'un numéro) qui devrait permettre de retrouver les coïncidences textuelles existant entre les différents manuscrits en vue d'une hypothèse de dépendence.

Nous articulerons notre travail en trois parties:

1) rites presbytéraux, sans questionnaire, dépendant de la praxis de la Grande-Eglise;
2) rites monastiques, avec questionnaire, dépendant des kanonaria;
3) rites presbytéraux avec questionnaire, dépendant de 1) et de 2).

A l'intérieur de ces trois catégories nous disposons les différents rituels en général par ordre d'antiquité. Nous désignerons par une lettre le type de chaque office d'après ses éléments constitutifs:

Type A = seules prières
B = prières et psaumes
C = prières, psaumes et lectures
D = prières, psaumes et diakonika
CD = prières, psaumes, diakonika et lectures.

Pour le moment nous ne tenons pas compte dans nos classifications d'autres possibles éléments comme: exhortations du confesseur, expressions de regret de la part du pénitent, invocations aux saints, tropaires, etc.

Nous nous rendons bien compte cependant combien nos classifications ont une valeur relative; nous ne nous en servons que pour des raisons d'une plus claire exposition, restant bien conscient du fait que les deux types de pénitence (presbytérale et monastique) ont coexisté et ont emprunté l'un de l'autre les éléments qui sur le champ ont semblé convenir.

Les schémas de confession presbytérale, comme nous avons déjà dit, sont d'autre part distribués en deux groupes bien différents: ceux qui possèdent une série de questions posées au pénitent par le confesseur et ceux qui ne la possèdent pas.

Ces derniers sont les plus anciens et ils supposent que le pénitent avoue ses fautes de sa propre initiative. Cela veut dire qu'il n'avouait que le péché ou les péchés bien déterminés qui l'excluaient de la communion. Nous sommes encore dans la simplicité de la praxis pénitentielle de la Grande-Eglise, à laquelle les anciens euchologes italiques ne font qu'ajouter des éléments de dévotion: de nombreuses prières, certainement au choix du confesseur, et des psaumes, mais aussi une série d'invocations qui pourraient rappeler les «litanies des saints» du rite romain.

Dans le second groupe, non antérieur au XII siècle, la situation change totalement: voilà que fait son apparition un prolixe questionnaire dépendant certainement des kanonaria monastiques. Ce questionnaire, qui insiste surtout sur les péchés charnels, n'étant que rarement complété par quelque question sur la foi et la religion, devient, comme c'est le cas dans les rituels monastiques, l'élément central de la confession; on tend même à réduire le nombre des prières.

Dans le second groupe, mais aussi dans quelques manuscrits plus récents du premier, apparaissent aussi des litanies diaconales, supposant donc un office communautaire, en totale contradiction avec la réserve prescrite par les plus anciens rituels, d'après lesquelles la confession se faisait dans la solitude d'une église fermée à clef.

Un élément qui peut être commun aux deux groupes aussi est celui des lectures bibliques: une epître et un évangile accompagnés des versets psalmiques habituels pourraient indiquer une liturgie eucharistique célébrée à l'intention des pénitents.

Dans certains mss ces lectures précèdent la confession, dans d'autres, plus logiquement, elles la suivent, comme s'il s'agissait de la messe de communion du pénitent réconcilié; malheureusement nos mss ne sont pas assez explicites.

PARTIE I

CONFESSION PRESBYTERALE SANS QUESTIONNAIRE

Les trois euchologes qui suivent proviennent de la partie occidentale de l'Italie Méridionale (Calabre et Lucanie); ils sont pratiquement identiques pour ce qui est des rubriques, mais ils présentent des différences notables dans l'ordre et le nombre de prières qu'ils emploient ou plutôt remploient. Pour l'hypothèse du réemploi joue tout d'abord le fait de la variété de titres et d'emplacements des mêmes textes, mais aussi le fait que ceux-ci soient encore au pluriel, dénotant par là qu'ils avaient été autrefois destinés à plusieurs pénitents, même si au X siècle ils se trouvent déjà à l'intérieur d'un rite strictement individuel qui en plus se fait à huis clos.

CONF-1 : 1a): Vatic. 1833: 40-43v (X s.) (transcr. Th. Koumarianos, cf. ALM: 74-76), **Grott. Gb 10:** 101v-10 (X-XI s.)
= type A: seules prières =

T-1): Rite pour celui qui confesse ses propres fautes.

B-1): Le prêtre l'introduit dans l'église
et clôt les portes,
il le fait se prosterner devant la sainte table,
et dit sur lui (cette)(6):

prière pour ceux qui se confessent (omis par Gb 10):
[K1 : 3a]: *Seigneur Dieu de notre salut, miséricordieux*(7)
(cf. OCP-91:114).

2e prière (prière pour les pénitents: Gb 10):
[K1 : 4]: *Maître Dieu, qui appelles les justes*
(cf. OCP-91:118).

---

(6) T-1): Τάξις γινομένη ἐπὶ ἐξομολογουμ⟨ένου⟩ τὰ ἴδια πταίσμα⟨τα⟩. B-1): Εν πρώτοις εἰσφέρει αὐτὸν ὁ ἱερεὺς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ καὶ ἀποκλύει τὰς θύρας καὶ ρίπτει αὐτὸν ἔμπροσθεν τῆς ἁγίας τραπέζης. Εἰθ' οὕτως ποιεῖ ἐπ' αὐτὸν ὁ ἱερεὺς τὴν εὐχὴν ταύτην ἐπὶ ἐξομολογουμένους.

(7) Dans cet article nous nous servirons des sigles et des incipits des prières publiées en entier dans OCP 1991-92 (cf. note 1, p. 423).

3e prière pour les pénitents:
[K1 : 1b]: *O Dieu notre Sauveur, qui par Nathan* (cf. OCP-91:96).

E-1): Ensuite (le prêtre) relève (le pénitent)
F-1): et (celui-ci) confesse à Dieu ses fautes,
L-1): et (le prêtre) lui donne la pénitence (kanon),

et tout de suite il commence cette prière(8):
[K2 : 1]: *Seigneur notre Dieu, qui à Pierre et à la pécheresse* (cf. OCP-91:98).

Autre prière d'expiation
(5e prière pour les pénitents: Gb 10):
[K3 : 1]: *Seigneur Jésus-Christ, Fils du Dieu vivant, agneau* (cf. OCP-91:102).

Autre prière pour les pénitents
(6e pr. pour les pénitents: Gb 10):
[K1 : 5]: *Père Seigneur, ne livre pas tes serviteurs* (cf. OCP-91:122).

NB: Gb 10: omet les 5 prières suivantes:

Autre prière pour un pénitent:
[K1 : 6]: *O Dieu, résolu dans tes miséricordes et lent* (cf. OCP-91:126).

Autre prière pour un pénitent:
[K1 : 7]: *Maître, Seigneur, Dieu le seul sans péché, riche* (cf. OCP-91:128).

Autre prière pour un pénitent:
[K1 : 8]: *Seigneur Dieu des puissances et de toute gloire* (cf. OCP-91:128).

Autre prière pour un pénitent:
[K3 : 2]: *Maître Seigneur tout-puissant, Père* (cf. OCP-91:310).

---

(8) E-1): Εἶτα ἐξεγείρει αὐτόν· F-1): Καὶ ἐξαγγέλλει τῷ Θεῷ τὰ παραπτώματα αὐτοῦ. L-1): Καὶ δοὺς αὐτῷ κανόνα εὐθέως ἄρχεται τὴν εὐχὴν ταύτην.

Prière pour ceux qui se confessent:
[K4 : 2]: *(Que) Dieu notre sauveur, qui pour nous s'est fait homme* (cf. OCP-91:26).

NB: dans Vatic. 1833 suivent trois prières pour des femmes qui sont en pénitence(9).

CONF-1 : 1b): Grott. Gb 4: 49v-54 (X s.)
= type A: seules prières =

T-1): Rite pour celui qui confesse ses propres fautes.

B-1): Le prêtre l'introduit dans l'église
et clôt les portes,
il le fait se prosterner devant la sainte table. (cf. note 6)

1e prière pour les pénitents:
[K1 : 3a]: *Seigneur Dieu de notre salut, miséricordieux* (cf. OCP-91:114).

2e prière pour les pénitents:
[K1 : 4]: *Maître Dieu, qui appelles les justes* (cf. OCP-91:118).

3e prière pour les pénitents:
[K3 : 1]: *Seigneur Jésus-Christ, Fils du Dieu vivant, agneau* (cf. OCP-91:102).

4e prière pour les pénitents:
[K1 : 1b]: *O Dieu notre Sauveur, qui par Nathan* (cf. OCP-91:96).

E-1): Ensuite (le prêtre) relève (le pénitent)
F-1): et (celui-ci) confesse à Dieu ses fautes,
L-1): et (le prêtre) lui donne la pénitence (kanon) (cf. note 8).

(5e) Prière pour ceux qui se confessent:
[K2 : 1]: *Seigneur notre Dieu, qui à Pierre et à la pècheresse* (cf. OCP-91:98).

---

(9) Il s'agit des femmes et des sages-femmes qui sont en quarantaine après l'enfantement; elles sont exclues de la communion et considérées comme des «pénitentes». Dans un article à suivre nous traiterons des différents cas d'exclusion de la communion pour des raisons d'impureté légale ne dépendant pas d'un vrai péché.

6e prière pour ceux qui se confessent:
[K4 : 2]: *(Que) Dieu notre sauveur, qui pour nous s'est fait homme* (cf. OCP-91:26).

7e prière pour les pénitents:
[K1 : 9]: *Seigneur Seigneur, regarde tes serviteurs que voici* (cf. OCP-91:132).

8e prière pour les pénitents:
[K3 : 3]: *Maître Seigneur notre Dieu, qui as brisé* (cf. OCP-91:312).

9e prière pour les pénitents:
[K1 : 8]: *Seigneur Dieu des puissances et de toute gloire* (cf. OCP-91:128).

10e prière pour les pénitents:
[K1 : 6]: *O Dieu, résolu dans tes miséricordes et lent* (cf. OCP-91:126).

11e prière pour les pénitents:
[K1 : 7]: *Maître, Seigneur, Dieu riche en piété* (cf. OCP-91:128).

NB: suivent trois prières pour les femmes «en pénitence» (ut supra)

CONF-1 : 2): Euchologe slave du Sinaï: MS Sinai sl. 37: ff. 66v-79v (X-XI s.) (FRC 2 : 489-525, NAH 177-244; cf. LIT 56-58)
= type B: prières et psaumes =
Rite (chin) pour ceux qui se confessent.

I PARTIE (ff. 66v-71v)

Instruction (poouchenie) devant l'église: (f. 66v)([10])

([10]) Nous citerons ici les prières slaves par les sigles et les incipits des prières grecques correspondantes; à une première lecture nous pouvons affirmer qu'il s'agit de bonnes traductions du grec; nous sommes bien conscient cependant qu'il resterait à faire le gros travail critique de la comparaison du mot à mot, dont nous nous dispensons étant donné le but éminemment liturgique de notre travail. Pour les autres textes non publiés par nous, nous suivrons de près la traduction de Frčcek, n'admettant que les modifications qui nous ont semblé plus nécessaires.

[K81 : 1]:

1 (Mon) enfant, tu veux maintenant te rénover par la sainte pénitence
2 et rechercher la patrie première
3 et te mêler à ses fils,
4 dont tu t'es écarté par la transgression;
5 mais, écoute (mon) enfant, comme Dieu a soif
de notre pénitence
6 et crie vers nous par son prophète en disant:
7 «Après tout ceci, tournez-vous vers moi
pour que je vous guérisse».
8 Ainsi celui qui meurt sans pénitence
9 il est clair qu'il n'est pas chrétien,
10 puisqu'il ne croit pas en la résurrection
ni en la Sainte Trinité,
11 et le prêtre ne doit ni aller auprès d'un tel,
12 ni recevoir dans l'église l'offrande pour lui.
13 Mais c'est étant en vie qu'il doit dire:
14 «Je n'ai pas été bien instruit dans la loi divine
15 et je n'ai pas compris la véritable foi chrétienne».
16 Alors il faut l'instruire comme suit en disant:
17 Ecoute (mon) enfant et comprends bien:
18 Il y a un Dieu unique qui a créé toute la création,
19 qui ne tire son principe de nulle part, mais qui est
lui-même le principe de tout;
20 qui a en lui le Verbe sans commencement comme lui,
21 qui est à son image et auquel il est coéternel,
22 en dehors du temps, sans fin, sans âge,
23 partageant le trône avec le Père et le très saint Esprit:
24 ce qui se nomme la très sainte Trinité,
le Père et le Fils et le Saint-Esprit:
25 trois hypostases semblables dans une seule divinité.
26 Ce Verbe divin, qui est Dieu de Dieu,
27 pour notre salut a revêtu de chair sa divinité,
28 a été conçu sans fécondation de la Vierge très sainte
par le Saint-Esprit
29 et a été de double manière Dieu et homme à la fois,
30 a participé volontairement à nos souffrances,
31 subissant volontairement la mort de la croix,
32 qui est ressuscité le troisième jour,
33 et monté aux cieux s'est assis à la droite du Père,
34 et qui reviendra du ciel pour juger les vivants et les morts,
35 et rétribuer chacun selon ses œuvres.
36 Et c'est pourquoi, conscients de ce terrible futur jugement
37 et de ces tourments terribles,
38 nous croyons en l'Ecriture
39 et nous nous baptisons en la sainte Trinité:
au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit,

40 et nous lavons de nouveau par la pénitence
les péchés commis après le baptême,
41 nous confessant (d'eux) à Dieu,
42 qui les connaît par leur nom et qui sait toutes les pensées,
43 qui a ordonné aux prêtres de l'église de se charger à sa place
de nos fardeaux,
44 comme dit l'apôtre: «Car ils veillent sur vos âmes
comme ayant à rendre des comptes pour vous».

Celui qui se confesse dit: (f. 67v)
[K91 : 1]:

1 Je fais d'abord Dieu témoin de mes actions
2 et je me confesse à toi, père,
3 car je ne peux pas obtenir la guérison de la plaie
qui pourrit continuellement dans mon cœur
4 si l'église ne m'accorde pas de nouveau la rénovation.

Le prêtre lui dit: (f. 68)
[K81 : 2]:

1 (Mon) enfant, n'aie pas honte devant la face d'un homme,
2 ne cache rien de ce qui est en toi,
3 car tout est dévoilé devant les yeux de Dieu,
4 car il n'y a personne qui en cachant son mal
5 et ne le montrant pas au médecin puisse guérir,
6 mais c'est en cherchant instamment le guérisseur
7 qu'il obtiendra le soulagement de son mal.

Celui qui se confesse dit: (f. 68)
[K91 : 2]:

1 Je me confesse d'abord à Dieu tout-puissant,
2 et à toi père de tous mes innombrables péchés
3 que j'ai commis consciemment et sans le savoir,
4 volontairement ou involontairement,
5 dormant ou éveillé,
6 par excès de nourriture et par ivresse,
7 tombant sans cesse dans les fornications et les adultères,
8 dans les homicides, dans les infanticides, dans les vols,
9 dans l'ivresse, dans les calomnies, dans les querelles,
10 dans les danses, dans les jeux mauvais, dans les rixes,
11 dans les parjures, dans les sorcelleries,
12 dans les divinations, dans les conjectures, les sorts,
13 ⟨dans⟩ les regards concupiscents sur la personne autrui,
14 dans les faux serments, dans les usurpations du bien autrui.
15 A tout cela je renonce
16 et à ce dont je ne me souviens pas,

17 à ce que je connais et à ce que je ne connais pas,
18 à ce que j'ai commis volontairement ou involontairement,
19 sous l'empire de la passion ou dominé par la colère.
20 Car je ne peux pas cacher ce qui est toujours en vue,
21 et je ne peux tenir secret ce qui doit être découvert,
22 ce dont j'ai conscience et ce dont je n'ai pas conscience.
23 Car il n'y a personne qui ayant volé quelque chose
à son maître
24 puisse recevoir la grâce en cachette,
25 si ce n'est qu'il avoue et supplie son maître
26 de couvrir ses actions et de le pardonner.
27 C'est pourquoi moi aussi je supplie Dieu
28 et me prosterne devant toi, père,
29 pour que tu me donnes une pénitence[11]
pour mes mauvaises actions,
30 afin que je remonte de la profondeur de mes fautes
31 et que je sois encore rénové.

(Le prêtre:) (f. 69)
[K81 : 3]:

1 Que ce ne soit pas un accablement, (mon) enfant,
2 pour ceux qui veulent se repentir,
3 si l'église exclut quelqu'un pour qu'il reste dehors
pour un peu de temps.
4 Car tel est l'ordre qui lui a été donné de la part de Dieu
5 et des saints apôtres et des vénérables pères,
6 pour que nous purifiant convenablement
7 nous devenions dignes de communier au corps et au sang
du Seigneur.
8 Car c'est ainsi que saint Paul nous instruit en disant:
9 «Si quelqu'un reçoit le corps de Dieu et son sang étant indigne
10 il reçoit sur lui le péché,
11 lui qui ne discerne pas le corps du Seigneur».
12 Et le Seigneur lui-même dit:
13 «Ne donnez-pas de mes choses saintes aux chiens».
14 Ainsi, ne soyons pas esclaves des désirs du ventre,
15 mais recherchons les efforts et les fruits de l'âme
16 et opposons notre volonté aux instincts du corps.
17 Car d'aucun mal corporel ne guérira
18 celui qui est toujours dans l'ivresse et la gloutonnerie;
19 mais s'il s'en abstiendra avec décision,
20 vite il obtiendra soulagement.

---

[11] «Zapovjed'» («commandement») dans le texte, correspondant au grec «kanon»; cf. l'appendice canonique à la fin du codex (ff. 102-105v): «Commandements des Saints Pères»: FRC-2:588-596, NAH 319-330; cf. LIT 63-67.

21 Car comme le péché semble doux quand on en goûte,
22 mais ensuite s'avère chose plus amère que le fiel,
23 ainsi le jeûne pénitentiel, il afflige momentanément,
24 mais il donne des fruits de joie pour l'éternité.
25 Car l'apôtre dit: «C'est par beaucoup de tribulations
26 que nous devons entrer dans le royaume des cieux».
27 Car notre Seigneur Jésus-Christ a dit de même:
28 «Le royaume de Dieu est objet de violence
29 et ce sont les violents qui le ravissent»
30 Et il a dit encore:
31 «Efforcez-vous d'entrer par la porte étroite qui mène à la vie,
32 mais il y en a peu qui la trouvent».
33 De cette porte étroite et de ce chemin de tribulation
voici les œuvres: la faim, la soif,
34 le coucher par terre, la prosternation, le manque de sommeil,
35 l'humiliation, la soumission, la tolérance de l'offense,
36 l'amour des pauvres, l'amour des gens sans logis,
37 la lamentation du coeur, les pleurs des yeux:
38 car sans les pleurs il n'y a pas de pénitence possible.
39 Mais plus que tout la vraie pénitence est,
40 une fois qu'on s'est écarté du péché,
41 de n'y plus revenir ensuite;
42 qui revient de nouveau au même est semblable au chien
qui retourne à ce qu'il a vomi,
43 ou au porc qui après avoir été lavé se salit dans la saleté.
44 Pour nous, (mon) enfant, en pratiquant des bonnes actions,
45 rivalisons avec celui qui avait été un enfant prodigue
46 qui par la pénitence a ouvert les portes du royaume,
47 avec celui qui avait été un brigand,
48 avec celle qui avait été une pécheresse,
49 avec celui qui avait été un publicain
50 lequel une fois renoncé au mal n'y retourna plus.
51 Donc toi aussi, (mon) enfant:
52 au lieu de manger de la bonne chère, mange des légumes,
53 à la place du vin, bois de l'eau,
54 au lieu de rire, verse des larmes,
55 à la place de la grandeur, humilie-toi,
56 au lieu du lit moelleux, couche sur la dure,
57 au lieu d'être querelleur, sois pacifique,
58 au lieu d'être bagarreur, sois doux,
59 au lieu d'être rapace, distribue ce que tu as,
60 à la place de la rancune, aime les pauvres,
61 à la place du vol, sois hospitalier,
62 à la place de la débauche, aime la pureté,
63 à la place de l'abomination et de la magie, aime Dieu.
64 Et si tu te repens ainsi,
65 tu seras un fils de la lumière et du jour.
66 Car c'est par ces voies que tu entreras sans confusion au paradis.

67 Car Dieu a dit: «Soyez toujours prêts,
68 parce que vous ne savez pas le jour ni l'heure où viendra la fin».
69 C'est pourquoi, (mon) enfant, ne nous préoccupons pas,
70 lorsque nous voulons nous repentir,
71 de ce que nous ne savons pas jusqu'à quand nous vivrons;
72 et, si le jour de la mort nous trouve en péché,
73 à quoi bon serions-nous nés?
74 Mais hâtons-nous de secouer rapidement le fardeau de nos péchés,
75 pour que lors de la résurrection nous Le rencontrions dans la lumière,
76 ravis dans l'air sur les nuées,
77 quand il viendra du ciel dans la gloire de son Père,
78 pour juger les vivants et les morts
79 et rétribuer chacun selon ses oeuvres.
80 Car à lui est due toute gloire, honneur y adoration,
81 ensemble avec le Père et le Saint-Esprit,
82 maintenant et.

(NB: La page 71v n'est pas écrite)

II PARTIE (ff. 72-79v)

B-1): Après cela ils entrent dans l'église
et celui qui veut se confesser se prosterne par terre,
et le prêtre dit sur lui cette prière([12]):

([12]) Cf. texte vieil-allemand de la prière de saint Emmeram dans FRČEK 499. A côté de la bibliographie favorable à l'hypothèse de Frček pour la dépendance du texte slave du texte allemand, il existe aussi des études critiques contraires à cette dépendance: Bojan DZHONOV, *Die angeblichen gotischen Entlehnungen in der altbayrischen Beichte und im St. Emmeramer Gebet*: Paleobulgarica / Starob"lgaristika 1 (1977) 60-69. Du même: *Sant Emeramskata molitva i nejnoto otnoshenie k"m izpovednata molitva ot Sinajska Trebnik*: Annuaire de l'Université de Sofia «Kliment Ohridski»..., tome 74 (1979) 67-141. Du même: *Die althochdeutsche Uebersetzung des altbulgarischen Beichtgebets aus dem Euchologium Synaiticum und ihre Verbreitung*: Philologia / Filologija 14-15 (Sofia 1984) 3-7. Violina ANDREEVA, *Starob"lgarskata izpovedna molitva ot Sinajskija Trebnik i nejnoto staronemsko s"otvetstvie — Sant-Emeranskata molitva.* (Sravnitelno-stilistichen analiz): Starob"lgarska Literatura 17 (1985) 85-97. Sans entrer dans des discussions de philologie slave, notre opinion personnelle est que le texte en question, malgré des différences notables de style et de contenu, appartient au genre dc «confession générale» (type «confiteor») qui précède la confession, et que

[K91 : 3]:

1 Seigneur Dieu tout-puissant,
2 je veux te confesser tous mes péchés
3 mes mauvaises actions et tout ce que j'ai dit,
4 ce que j'ai fait de mauvais
5 et ce que j'ai pensé de mauvais,
6 en parole ou en action ou en pensée,
7 tout ce dont je me souviens et ce dont je ne me souviens pas,
8 en quoi j'ai péché consciemment ou inconsciemment,
9 par contrainte ou sans contrainte,
10 dormant ou éveillé:
11 faux serments, mensonges,
12 mauvaises pensées, vanités et impuretés,
13 de quelque manière que je les aie commises,
14 et tous les excès dans le manger et dans le boire
15 et dans le sommeil déréglé.
16 Je te prie Seigneur mon Dieu,
17 de daigner m'accorder la vie et la grâce
18 pour que je ne sois pas confondu à tes yeux,
19 et pour que déjà dans ce monde-ci
20 je me repente de mes péchés
21 et puisse faire une digne pénitence,
22 conformément à tes miséricordes.
23 Seigneur, Maître universel, Trinité, Dieu tout-puissant,
24 viens à mon aide et donne-moi la force,
25 la sagesse, la pensée juste et la bonne volonté
26 ensemble avec une foi juste pour ton service.

---

nous avons classifiée sous les sigles K91-K93. Le fait que la prière soit mise sur la bouche du prêtre aurait pu induire à la faire entrer dans le genre des apologies de type K7 — comme [K7 : 1] (Bodleian Auct. 5.13:f. 109: cf. JACMES 324) et [K7 : 2] (Barber. 344, anc. 245: f. 110 = ALM:16), où le prêtre, tout en se reconnaissant indigne d'administrer le sacrement, demande néanmoins la grâce d'en être capable. Rien de tel dans notre texte: le prêtre dit la prière à la place du pénitent agenouillé. Mais nous pensons que cela devait être le cas pour la plupart des prières du type K91-K93, dont le texte est beaucoup trop long et complexe pour être mémorisé par un simple chrétien, laïc ou moine qu'il fût. Le fait de ne pas connaître de parallèle grec à notre prière ne devrait pas trop nous troubler, puisque les «confessions générales», de même que les apologies du célébrant, étant par définition des prières privées, sont des textes de création libre; semblable originalité se retrouvait aussi dans les très nombreuses prières des malades du même Euchologe Slave, étudiées dans: M. ARRANZ, *Christologie et ecclésiologie des prières pour les malades de l'Euchologe slave du Sinaï*, (= L'Eglise dans la liturgie. Conférences Saint-Serge 1979. Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae». Subsidia 18), Roma 1980, 19-66.

27 Seigneur, tu es le seul qui est venu dans ce monde
28 pour délivrer les pécheurs:
29 sois mon sauveur et délivre-moi, Seigneur Fils de Dieu.
30 Seigneur, fais de moi qui suis ton serviteur,
31 ce que tu veux, ce qui t'est agréable.
32 Dieu miséricordieux, accorde l'aide à moi ton serviteur.
33 Tu es le seul Seigneur à connaître mes misères.
34 Je remets à ta miséricorde mon coeur,
35 ma pensée, mon amour et ma vie.
36 Ecarte mes péchés.
37 Rends parfaites mes paroles et mes actions, Seigneur.
38 Manifeste ta pitié en moi pécheur, ton serviteur.
39 Et délivre-moi Seigneur de tout mal,
40 maintenant et toujours et dans les siècles des siècles.

Gloire ⟨au Père⟩ (f. 73)

Ps 4

prière en secret devant l'autel: (f. 73v)

[K1 : 3-a]: *Seigneur Dieu de mon salut, miséricordieux et clément, qui as courbé les cieux* (cf. OCP-91:114 et texte slave)

Ps 12

[K1 : 4]: *Maître, Seigneur, Dieu, qui appelles* (f. 74) (cf. OCP-91:118).

Ps 24

[K1 : 1b]: *Seigneur notre Sauveur, qui à David* (f. 75v) (cf. OCP-91:96).

Ps 37

D-1): Et ensuite (le prêtre) relève (le pénitent)
et (celui-ci) se confesse à lui
et le prêtre lui impose la pénitence (cf. note 11, p. 438).

et dit cette prière: (f. 77)

[K2 : 1]: *Seigneur notre Dieu, qui as donné à Pierre par les larmes la pénitence et à la pécheresse* (cf. OCP-91:98 et texte slave)

Ps 53

et ensuite (le pénitent?) dit cette prière: (f. 77v)

[K93 : 1]:

1 Accueille Seigneur cette humble confession de ton serviteur pécheur
2 et incline-toi par amour des hommes vers tes miséricordes,

3 et ne détourne pas, Maître, ta face de moi
4 et ne t'écarte pas dans la colère de ton serviteur.
5 Lent à la colère mais prompt dans l'aide,
6 détourne de moi ta fureur,
7 accorde la rosée de tes miséricordes à mon coeur desséché par les péchés,
8 et chassant les ténèbres du péché
9 allume en lui l'étincelle de ta compassion.
10 Seigneur Dieu miséricordieux,
11 regarde vers moi avec des yeux miséricordieux
12 et donne à mes yeux coupables la source des larmes,
13 afin que par elles je puisse laver l'ordure de mon âme
14 et la souillure de ma chair,
15 toute celle que j'ai produit dans l'ivresse
16 et dans le sommeil déréglé,
17 en n'accomplissant pas ta volonté
18 et en n'observant pas tes commandements:
19 tombé dans les embuscades de la perdition
20 je suis devenu misérable esclave sous la couverture des méchants,
21 qui éteignant en moi ta lumière,
22 me dépouillant de ton précieux vêtement,
23 dont tu m'avais paré,
24 et m'arrachant de ton précieux signe,
25 m'ont rendu honteux et odieux aux êtres célestes et terrestres;
26 mais toi qui as voulu dans ta miséricorde ne pas dédaigner
27 celui qui périssait,
28 ni abandonner celui qui était égaré,
29 tu l'as fait communier de la chair et du sang de ta substance;
30 c'est pourquoi je te prie, très miséricordieux:
31 aie maintenant pitié de moi,
32 qui me suis écarté de tes saints commandements
33 et joins-moi de nouveau à ton troupeau des saints;
34 duquel m'a ravi l'ennemi malin:
35 ramène-moi de nouveau,
36 rénove-moi de nouveau,
37 vêts-moi de nouveau,
38 protège-moi de nouveau avec ta précieuse croix,
39 et de ton sceau très vénérable enferme en moi ta crainte
40 et fais-moi participer de ta table mystique,
41 car est chose aisée à tes yeux Maître faire mourir et faire vivre,
42 faire descendre aux enfers et en faire remonter;
43 relève-moi Seigneur de la profondeur de mes fautes
44 comme à l'ancien prodigue et comme au brigand d'autrefois,
45 et pardonne moi toutes mes fautes
46 comme à la pécheresse et au publicain,
47 et n'éprouve pas de dégoût de moi pécheur,
48 parce que j'ai excité ta fureur
49 et j'ai commis le mal devant toi.

50 C'est pourquoi je me prosterne devant toi,
51 je mets mon coeur à genoux:
52 sois pitoyable pour moi, misérable,
53 adoucis-moi,
54 laisse-toi persuader grâce à ta Mère très pure
55 qui t'a fait naître dans la chair sans fécondation;
56 grâce aux saints anges et archanges,
57 grâce aux saints prophètes et apôtres
58 dans lesquels repose toujours ta grâce.
59 Que tes yeux me regardent Maître
60 et tes oreilles soient attentives à la voix de ma prière,
61 car je mets mon espoir en toi,
62 pour que tu éclaires ma raison et les yeux de mon coeur
63 à comprendre tes choses
64 et à être toujours attentifs à ton respect et à ta crainte,
65 car c'est en toi que se trouve la source de la vie,
66 et de toi provient tout bien dans ce qui respire,
67 et tout don parfait descend d'en haut, de ton Père,
68 avec la lumière qui m'a éclairé.
69 Accepte cette humble prière que je t'adresse
70 pour moi-même et pour tes serviteurs orthodoxes,
71 pour que tu les gardes dans la vérité.
72 Et écoute encore Maître ton serviteur pécheur
73 qui te supplie pour les infidèles,
74 pour que tu les convertisses à la foi en toi
75 et les conserves dans tes commandements,
76 et pour tous ceux qui sont dans quelque malheur ou épreuve:
77 ou en captivité ou en prison,
78 que tu les délivres de toute épreuve:
79 car tu es le secours, le soutien et l'espoir
80 de tous ceux qui ont recours à toi,
81 et nous te rendons gloire et honneur
82 avec ton Père sans commencement et ton très saint Esprit,
83 maintenant et toujours.

Prière pour la fin du jeûne, lorsque le pénitent devient digne de la sainte communion: (f. 79v)([13])
[K3 : 12]:

1 Seigneur Dieu pantokrator
2 et tout-puissant et miséricordieux Dieu
3 qui es le remède des péchés:
4 tu imposes la confession à tous;

([13]) Ne connaissant pas de correspondant grec, cette prière n'avait pas été publiée dans OCP 1991-1992.

5 toi qui as institué la confession comme un rocher,
6 aie pitié par l'assurance
7 avec laquelle tu as brisé les liens du péché,
8 selon la grandeur de ta gloire
9 délie ce serviteur que voici du péché
10 et fais-le participer de tes très purs mystères;
11 protège-le contre tous les assauts de l'ennemi
12 pour que, gardant par ton aide la pureté de la confession,
13 se repentant comme le publicain et la pécheresse et comme Pierre
14 (et) recevant la grâce,
15 il ait part à ton royaume
16 avec tous ceux dans lesquels tu t'es complu depuis les siècles
17 par les prières de la sainte Mère de Dieu
18 et de tous les saints,
19 car tu es notre Dieu qui délivre des péchés
20 et nous te rendons gloire, au Père.

NB: cf. le rite de confession du POTREBNIK de Moscou de 1623 (publié sous le patriarche Filaret Romanov) ainsi que celui du ms Vatican 1544 du XII s. (cf. infra); nous pensons que ces trois documents suivent le même schéma: cf. LIT 55-58.

CONF-1 : 3): Grott. Zd2: f. 100v-113 (a.1090) (transcr. S. Parenti) = type C: prières, psaumes et lectures =

T-2): Rite divin lorsque quelqu'un vient se réfugier dans le port de la pénitence.

B-2): Le prêtre commence à chanter([14]):

Gloire au Père...
Κύριε ἐλέησον (3 fois).
Agneau de Dieu qui enlèves...([15])
Nous te supplions ô Christ (3 fois).
Ecoute-nous Dieu notre sauveur.
Saint des saints ô Dieu: aie pitié de nous.

([14]) T-2): Τάξις σὺν Θεῷ γινομένη ὅταν πρὸς τὸν λιμένα τῆς μετανοίας προσφεύγῃ ⟨τις⟩. B-2): Ἄρχεται ὁ ἱερεὺς ψάλλειν.

([15]) Cette série d'invocations au Christ et aux Saints, qui se retrouve aussi sous de différentes rédactions dans d'autres mss (comme Bodleian Auct. E-5.13) (cf. infra), et qui entre aussi dans le Mega Apodeipnon ou Grande Complie, malgré sa ressemblance avec les litanies des Saints du rite romain, ne semblerait pas dépendre de celui-ci.

Christ ô Dieu: reçois notre supplication (3 fois).
Très sainte souveraine Mère de Dieu: intercède (pour nous pécheurs).
Sainte Mère de Dieu..., Mère de Notre-Seigneur Jésus-Christ...,
St. Michel..., St. Gabriel..., Șt. Raphael...,
Sts. chérubins: intercédez..., Sts. séraphins..., Sts. trônes...,
Stes. forces..., Stes. autorités..., Stes. principautés...,
Stes. seigneuries..., Sts. archanges..., Sts. anges...,
Toutes les puissances célestes...,
Sts. patriarches..., Sts. prophètes..., Sts. apôtres...,
Sts. martyrs..., Sts. didascales..., Sts. hiérarches...,
Sts. vénérables..., Choeur des moines...,
Stes. vierges..., Sts. justes...,
Tous les choeurs des saints: intercédez...
Immanquable puissance de sa précieuse croix: intercède pour,
Christ Dieu: écoute nous.
Créateur de toute chose: écoute-nous.
Rédempteur du monde: reçois notre supplication.
Gloire...

	Le prêtre dit sur (la tête du) pénitent:
	Prions le Seigneur.
[K2 : 1]:	*Seigneur notre Dieu, qui à Pierre et à la pécheresse* (cf. OCP-91:98).
[K1 : 1b]:	*O Dieu notre Sauveur, qui par Nathan* (cf. OCP-91:96).
[K1 : 3a]:	*Seigneur Dieu de notre salut, miséricordieux* (cf. OCP-91:114).
[K3 : 1]:	*Seigneur Jésus-Christ, Fils du Dieu vivant, agneau* (cf. OCP-91:102).
Ps 102	Ensuite (le prêtre) relève (le pénitent): et (le pénitent) plie de nouveau les genoux.
[K1 : 4]:	*Maître Dieu, qui appelles les justes* (cf. OCP-91:118).
Ps 50 et	Ps 90 avec (les tropaires) pénitentiels
[K2 : 2]:	*Maître Seigneur Dieu tout-puissant, Père de N.-S.* (cf. OCP-91:136).
E-2):	Le prêtre et le pénitent s'asseyent, le prêtre dit(16):

(16) E-2): Εἶτα καθέζονται οἱ ἀμφότεροι ἐν τῷ σκάμνῳ, καὶ λέγει αὐτῷ ὁ ἱερεύς· [K82 : 1]: 'Αδελφέ, διὸ ἦλθες πρὸς τὸν Θεὸν καὶ πρὸς ἡμᾶς· μὴ αἰσχυνθῇς· οὐ γὰρ ἡμῖν ἀλλὰ τῷ Θεῷ ἀναγγέλλεις. F-2): Πληρουμένης δὲ τῆς ἐρωτήσεως ἄρχεται τὴν λειτουργίαν ταύτην.

[K82 : 1]:

1 Frère, puisque tu viens à Dieu et à moi,
2 n'aie pas honte:
3 ce n'est pas à nous mais à Dieu que tu te confesses.

F-2): Complétée l'interrogation on commence cette liturgie:

Ps 37 : 22,2
Epître: 1 Tim 1 : 12-17
Alleluja: Seigneur Dieu de mon salut.
Evangile: Mt 9 : 9-17.

Prions le Seigneur.

[K1 : 9]: *Maître Seigneur notre Dieu qui veux que tous les hommes* (cf. incipit différent: OCP-91 : 132).

[K1 : 5]: *Père Seigneur, ne livre pas tes serviteurs* (cf. OCP-91 : 122).

[K3 : 3]: *Maître Seigneur notre Dieu, qui as brisé* (cf. OCP-91 : 312).

CONF-1 : 4): Bodleian Auct.E.5-13: ff. 108-109v + ff. 223-229 (XII s.: Smo Salvatore, Messina; cf. JAC-MES 324-8)[17]
= type CD: prières, psaumes, diakonika et lectures =

T-2): Rite lorsque quelqu'un se réfugie dans le port de la pénitence en se confessant.

B-3): Le prêtre se revêt des ornements
et introduit à l'intérieur de l'église
celui qui va se confesser,
celui-ci fait trois prostrations,

---

[17] Ce même codex possède presque en appendice (ff. 238v-246v: JAC-MES 354-5. Cf. M. Arranz, *I penitenziali bizantini*...: *Deuterokanonarion*) un «kanonarion dérivé» avec son correspondant rite de confession, appartenant naturellement à la catégorie de la «confession monastique» que nous allons décrire plus loin. Il faut remarquer que l'existence simultanée des deux rites ne peut pas être accidentelle dans l'euchologe d'un monastère, qui étant à l'époque à la tête de l'archimandritat, c.-à-d., d'une quarantaine d'autres monastères, était aussi leur modèle liturgique et canonique. Le même phénomène se retrouve dans l'euchologe Sinaï 966 de la zone d'Otranto, de peu postérieur au ms de Messine; lui aussi il possède deux rites de confession.

puis (le prêtre) le conduit vers les colonnes,
où (le pénitent) fait une prostration et dit[18]:

Seigneur, sois propice. Seigneur pardonne[19].

Le diacre: Bénis maître.

Le prêtre: Béni le Règne...[20]

En paix (prions...), Pour être libérés...

Le prêtre dit cette prière à voix basse[21]:

[K7 : 1]:

1 Seigneur Dieu tout-puissant, sois propice à moi pécheur
2 pour que je sois digne de te rendre grâces,
3 toi qui à moi indigne, par ta grande miséricorde,
4 m'as fait ministre de l'ordre sacerdotal,
5 moi qui suis incapable, vil et inutile,
6 ton adorateur et intercesseur, Notre-Seigneur Jésus-Christ,
7 pour ceux qui ayant péché se convertissent à la pénitence.
8 C'est pourquoi, Seigneur des seigneurs, Dieu tout-puissant,
9 qui veux que tous les hommes soient sauvés
10 et qu'ils parviennent à la connaissance de la vérité,
11 qui ne veux pas la mort du pécheur,
12 pour qu'il se convertisse et vive:

---

(18) T-2): Τάξις γινομένη ὅτε πρὸς τὸν λιμένα τῆς μετανοίας προσφεύγει ὁ ἐξαγορευόμενος. B-3): 'Αλλάσσει ὁ ἱερεὺς καὶ ἀποφέρει τὸν μέλλοντα ἐξομολ⟨ογήσασθαι⟩ μέσον τοῦ ναοῦ καὶ βάλλει μετανοίας Γ', εἶτα ἀποφέρει αὐτὸν εἰς τὰ διάστυλα καὶ αὐτοῦ βάλλοντος μετανοίας λέγων τό. Les colonnes sont probablement celles du baldaquin ou de l'entrée au sanctuaire; le pénitent est en tout cas conduit vers l'autel.

(19) Κύριε ἱλάσθητι. Κύριε συγχώρησον.

(20) Εὐλογημένη ἡ βασιλεία: à Constantinople tous les offices commençaient par cette doxologie; en Palestine on disait: «Béni notre Dieu...».

(21) 'Ο ἱερεὺς τὴν εὐχὴν καθ' ἑαυτὸν·

[K7:1]:

1 Κύριε ὁ Θεὸς ὁ παντοδύναμος· ἱλάσθητι μοι τῷ ἁμαρτωλῷ
2 ἵνα καταξιωθῶ σοι εὐχαριστεῖν,
3 ὁ ἐμὲ τὸν ἀνάξιον διά τὸ μέγας ἔλεός σου
4 λειτουργὸν ποιήσας τῆς τάξεως τῆς ἱερωσύνης
5 καὶ μὲ τὸν ἀνίκανον τὸν ταπεινὸν καὶ τὸν ἄχρειον
6 προσκυνοῦντα καὶ ἱκετεύοντά σε τὸν Κύριον ἡμῶν 'Ιησοῦν Χριστὸν
7 ὑπὲρ τῶν ἁμαρτανόντων καὶ πρὸς μετάνοιαν ἐπιστρεφούντων.
8 Διὰ τοῦτο Κύριε κυρίων Θεὲ παντοδύναμε,
9 ὁ πάντας ἀνθρώπους θέλων σωθῆναι
10 καὶ εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν,
11 ὁ μὴ βουλόμενος τὸν θάνατον τοῦ ἁμαρτωλοῦ
12 ὡς τὸ ἐπιστρέψαι καὶ ζῆν αὐτόν·

13 accueille ma prière, que je verse devant ton indulgence
14 pour mes péchés
15 et pour ton serviteur N. qui vient à la pénitence,
16 (pour que) nous corrigeant de toute sorte de péchés
17 nous t'adorions purs dans la pensée
18 et devenions dignes d'arriver à la joie éternelle.

Le diacre: Accepte-nous..., De la très sainte...
Ecphonèse: Car à toi...

D-1): Et prenant le prêtre (le pénitent) par la main droite
le conduit devant le sanctuaire;
E-3): ils s'agenouillant ensemble,

et le prêtre se relève et dit:
[K82:2]:

1 Je ne suis pas digne de recevoir ta confession,
2 mais c'est Dieu tout-puissant qui va te recevoir:
3 et il te délivrera de tous tes péchés,
4 passés, présents et futurs,
5 il illuminera ta raison avec le saint Esprit,
6 on t'apprendra comment toujours avoir à coeur (et) dire ce qui lui est agréable,
7 il t'accordera vraie humilité,
8 magnanimité et charité, patience et simplicité,

---

13 πρόσδεξαι τὴν προσευχήν μου ἣν ἐκχέω ἐνώπιον τῆς ἐπιεικίας σου
14 ἕνεκα τῶν ἁμαρτιῶν μου
15 καὶ ὑπὲρ τοῦ δούλου σου ὁ δεῖνα τοῦ εἰς μετάνοιαν ἐλθόντος,
16 καὶ διορθούμενοι παραπτωμάτων παντοίων
17 καθαροὶ διανοίᾳ σοι λατρεύσωμεν
18 καὶ καταξιωθῶμεν εἰς ἀγαλλίασιν αἰωνίου προφθάσαι.

([22]) D-1): Καὶ κρατῶν ὁ ἱερεὺς τῆς δεξιᾶς χειρὸς αὐτοῦ φέρει αὐτὸν ἐνώπιον τοῦ θυσιαστηρίου. E-3): Καὶ ἀμφότεροι γονυκλιτοῦντες, ἀνιστάμενος ὁ ἱερεὺς λέγει· [K82:2]:

1 (109v) Οὐκ εἰμὶ ἄξιος ἐγὼ δέξασθαι τὴν σὴν ἐξομολόγησιν·
2 ἀλλὰ προσδέξεταί σε ὁ Θεὸς ὁ παντοδύναμος
3 καὶ ῥύσεταί σε ἐκ πασῶν σου τῶν ἁμαρτιῶν·
4 προόντων ἐνεστό- / 223 / τῶν καὶ μελλόντων,
5 φωτίσει τὴν διάνοιαν σου ἐξ ἁγίου Πνεύματος·
6 ‹διδάξει σε πάντοτε μεριμνῆσαι (τοῦ) λαλῆσαι› (1) τὰ εὐάρεστα αὐτῷ,
7 χαρίσεταί σοι ταπείνωσιν ἀληθινήν,
8 μακροθυμίαν τε καὶ ἀγάπην, ὑπομονὴν καὶ πραότητα,

1 in BOD: διδάξησαι πάντοτε, μεριμνήσε λαλῆσε, sed cf. DMI 637, 849.

9 et discrétion dans tout ce que tu fais,
10 et il mettra dans ton coeur sa crainte et son amour,
11 il te délivrera de toutes les embûches de l'ennemi
12 et te fera toujours persévérer dans les bonnes actions
13 et te conduira à la vie éternelle:
14 le Père et le Fils et l'Esprit saint. Amen.([22])

Et le prêtre commence:
Saint est Dieu..., Gloire..., Très sainte Trinité..., Notre Père...,
Κύριε ἐλέησον (3 fois).

Le tropaire: Agneau de Dieu... Ecoute-nous Seigneur...etc...([23]) Et commence «τὴν λιτανείαν»:

Ecoute-nous Seigneur...

Et le diacre ou le pénitent disent chaque fois la même chose.

Saint des saints... etc
Rédempteur du monde: écoute-nous. Gloire...,
Et maintenant...

et (le prêtre) dit cette prière:

[K2 : 1]: *Seigneur notre Dieu, qui à Pierre et à la pécheresse* (cf. OCP-91:98).

[K1 : 1b]: *O Dieu notre Sauveur, qui par Nathan* (cf. OCP-91:96).

[K1 : 4]: *Maître Dieu, qui appelles les justes* (cf. OCP-91:119).

Ensuite (le prêtre) relève (le pénitent) qui dit:
Ps 102: 1-5

Verset pénitentiel([24]): J'ai péché envers toi Sauveur... Gloire au Père...

---

9 καὶ διάκρισιν ἐν πᾶσιν ‹οἷς› (2) πράττεις,
10 ἐμβαλεῖ εἰς τὴν καρδίαν σου τὸν φόβον καὶ τὴν φιλείαν αὐτοῦ,
11 ῥύσεταί σε ἐκ πάντων τῶν ἐπιτηδευμάτων τοῦ ἐχθροῦ
12 ποιήσει σὲ ἀεὶ ἐπιμεῖναι ἐν ἀγαθοῖς πράξεσιν
13 καὶ κατευοδώσει σὲ εἰς τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον·
14 ὁ Πατὴρ καὶ ὁ Υἱὸς καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον. Ἀμήν.

2 εἴς BOD. Cf. infra note 127: Ottob. 344 etc: [K82 : 7].

([23]) Texte très proche de celui de Grottaf. Zd2 (cf. supra note 15, p. 445).

([24]) Ἥμαρτον εἰς σέ σωτήρ. Δόξα· Τῶν πεπραγμένων. Καὶ νῦν· θεοτοκίον· Τὴν πᾶσαν ἐλπίδα μου.

Catéchèse de notre révérend père Hiéronyme([25]):
[K82 : 3]:
1 Ecoute (mon) enfant l'ordre de Dieu tout-puissant:
2 et incline ton oreille et accueille volontiers ces paroles,
3 que le Seigneur lui-même, clément et indulgent, a voulu dire,
4 celui qui veut que tous les hommes soient sauvés
5 et qu'ils parviennent à la connaissance de la vérité:
[. . .]([26])
25 Dans n'importe quel péché tu seras tombé

([25]) Καὶ εὐθέως ὁ ἱερεὺς λέγει πρὸς αὐτὸν τὴν κατήχησιν ταύτην ποίημα τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἱερωνύμου·
[K82 : 3]:
1 Ἄκουσον ὦ τέκνον πρόσταγμα Θεοῦ παντοδυνάμου,
2 καὶ κλῖνον τὸ οὖς σου καὶ ἡδέως δέξαι τὰ ῥήματα ταῦτα,
3 ὅτι αὐτὸς ὁ ἐλεήμων καὶ ἐπιεικὴς Κύριος ἠξίωσε λέγειν,
4 ὁ πάντας ἀνθρώπους θέλων σωθῆναι
5 καὶ εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν·
6 Ἀγάλλομαι ἐπὶ ἑνὶ ἁμαρτωλῷ μετανοοῦντι
7 καὶ χαίρω ἐπ' αὐτῷ μᾶλλον ἢ ἐπὶ ‹τοῖς› (1) ἐνενήκοντα ἐννέα
8 τοῖς μὴ πεπλανημένοις καὶ μετάνοιαν μὴ ‹χρῄζουσιν› (2).
9 Καὶ ἀλλαχοῦ λέγει· Οἵαν ὥραν ἐπιστρέψῃ ὁ ἁμαρτωλὸς
10 ἐκ τῆς ὁδοῦ τῆς ἀσεβείας αὐτοῦ
11 ζωῇ ζήσεται καὶ οὐ μὴ ἀποθάνῃ,
12 καὶ τῶν ἀνομιῶν αὐτοῦ οὐ μὴ μνησθῷ.
13 Καὶ πάλιν· Οὐ βούλομαι τὸν θάνατον τοῦ ἁμαρτωλοῦ
14 ὡς τὸ ἐπιστρέψαι καὶ ζῆν αὐτόν.
15 Καὶ· Ἐπιστράφητε πρός με, λέγει Κύριος, καὶ σωθήσεσθε,
16 ἐγὼ δὲ ἰάσομαι τὰ συντρίμματα ὑμῶν.
17 Καὶ ἀλλαχοῦ ἡ θεία γραφή· Μὴ βραδύνῃς ἐπιστρέψαι πρὸς Κύριον,
18 καὶ μὴ ἐκλύου ἡμέραν ἐξ ἡμέρας, ὅτι ὁ θάνατος οὐ βραδύνει.
19 Καὶ ὁ προφήτης· Ἐξομολογεῖσθε τῷ Κυρίῳ, ὅτι ἀγαθός,
20 ὅτι εἰς τὸν αἰῶνα τὸ ἔλεος αὐτοῦ.
21 Καὶ ὁ ἀπόστολος· Ἐξομολογεῖσθε ἀλλήλοις τὰ παραπτώματα
22 καὶ εὔχεσθε ⟨ὑπὲρ⟩ ἀλλήλων, ὅπως ἰαθῆτε.
23 Ὅθεν ἐλέγχων, κατηχῶν σε, φίλτατον τέκνον,
24 ἐὰν ἐξ ἐπιβουλῆς τοῦ ἔχθρου
25 εἰς οἷον δήποτ' οὖν περιπέκτωκας ἁμάρτημα,

1 sic JAC : τῶν BOD.
2 sic JAC : χρῃζόντων BOD.

([26]) Nous omettons dans la traduction les nombreuses citations bibliques, plus ou moins précises et opportunes, ainsi que d'autres phrases d'exhortation peu intéressantes pour ce qui est le but de notre travail. Cf. texte grec intégral dans la note antérieure.

26 tu seras délivré par une confession honnête.
[. . .]
38 Ecoute aussi, mon enfant, je t'en prie,
39 sur les raisons d'avoir fait recours à l'église de Dieu,
40 où l'on a la rémission de tous les péchés.
41 Confesse-toi au Dieu tout-puissant,
42 car il est plein de tendresse et miséricordieux,
43 et remet au temps de l'affliction les péchés de tous,
44 ceux qui le cherchent en vérité.
45 De moi, fils, n'aie pas honte,
46 car le Dieu tout-puissant, certainement pas par mes oeuvres,
47 mais par don de sa grâce, s'est daigné
48 de me constituer entre toi et lui, médiateur et intercesseur.
49 Et pourtant je suis un pécheur semblable à toi,
50 et si nous dirons que nous ne péchons pas, nous-mêmes
nous nous trompons,
51 et il n'y a pas en nous de vérité.

---

26 διὰ ἀμολύντου ἐξαγορεύσεως ‹λύτρωσαι› (3).
27 'Επίβλεψον οὖν πόση ἐστὶν ἡ ἀγαθωσύνη τοῦ Θεοῦ καὶ ἡ μακροθυμία,
28 ὅτι οὐ χαίρει ἐπὶ θάνατον ἁμαρτωλοῦ,
29 ἀλλὰ μένει τὴν ἐπιστροφὴν αὐτοῦ,
30 ἵνα τὰ εὐάρεστα αὐτῷ ἐξ ὅλης καρδίας
31 καὶ διανοίας καὶ συνέσεως ἐνώπιον αὐτοῦ ποιήσωμεν
32 καὶ πρὸς τὰ ἴδια ἔργα ἅπερ εἰργάσαμεν μηκέτι ἐπιστραφῶμεν·
33 'Η γραφὴ γὰρ μαρτυρεῖ ὅτι·
34 Πᾶς ὅστις μετὰ τὴν ἐξομολόγησιν εἰς τὰ πρῶτα ἐπιστραφῇ
35 καὶ οὐ πληροῖ ἅπερ ὁ ἱερεὺς αὐτῷ παραγγελεῖ·
36 ὅμοιός ἐστιν κυνί, ὁ εἰς τὸ ἴδιον ἐπιστρεφόμενος ἔμετὸν,
37 καὶ ὡς σῦς κυλιόμενος ἐν βορβόρῳ.
38 Ἄκουσον, ὦ τέκνων, παρακαλῶ σε,
39 καὶ περὶ ὧν κατέφυγες εἰς τὴν ἁγίαν ἐκκλησίαν τοῦ Θεοῦ,
40 ἔνθα ἐστὶν ἡ ἄφεσις πάντων τῶν ἁμαρτωλῶν.
41 'Εξομολόγησον τῷ παντοδυνάμῳ Θεῷ,
42 ὅτι πολυεύσπλαγχνός ἐστιν καὶ οἰκτίρμων
43 καὶ ἀφίει ἐν καιρῷ θλίψεως τὰ ἁμαρτήματα πάντων
44 τῶν ἐκζητούντων αὐτὸν ἐν ἀληθείᾳ.
45 'Εμὲ δὲ τέκνον μὴ αἰσχυνθῇς,
46 εἰ τάχα ὁ παντοδύναμος Θεὸς οὐκ ἐξ ἔργων μου
47 ἀλλὰ ‹δωρήματι› (4) τῆς χάριτος αὐτοῦ κατηξίωσε
48 καταστῆσαί με μέσον σοῦ καὶ αὐτοῦ μεσίτην καὶ πρέσβυν.
49 Ὅμως κἀγὼ ὅμοιός σοι ἁμαρτωλός εἰμι,
50 κἂν γάρ εἴπωμεν ὅτι ἀναμάρτητοί ἐσμεν, ἑαυτοὺς φρεναπατῶμεν,
51 καὶ ἀλήθεια ἐν ἡμῖν οὐκ ἔστιν.

3 sic JAC : λυτρῶσε BOD.
4 sic JAC : δώρημα BOD.

52 Mais si nous confessons nos péchés,
53 fidèle et juste est le Seigneur,
54 (qui) remet nos fautes
55 et nous purifie de toute souillure de la chair et de l'esprit:
56 Jésus-Christ Notre-Seigneur,
57 qui avec le Père et le saint Esprit vit et règne comme Dieu
58 pour les siècles des siècles. Amen

E-4): Et ils s'asseyent tous les deux dans un endroit approprié

et le prêtre lui dit[27]:
[K82 : 4a]:

1 Voici (mon) fils, que par la grâce du Christ
tu as fait recours à Dieu et à l'Eglise,
2 n'aie pas honte de moi,
3 me caches rien de ce que tu as fait
4 tu serais condamné devant Dieu le jour du jugement,
5 et confesse tout péché en présence du Seigneur et de ses saints
6 parce que là est la rémission des péchés.

F-3): Et commence à confesser en détail tous ses péchés,

et le prêtre dit à chaque (péché):
[K4 : 1a]: *Que le Seigneur te pardonne*[28] (cf. OCP-92:24).

---

52 'Εάν δὲ ὁμολογήσωμεν τὰ ἁμαρτήματα ἡμῶν
53 πιστός ἐστιν καὶ δίκαιος ὁ Κύριος
54 καὶ ἀφίει τὰ παραπτώματα ἡμῶν
55 καὶ καθαρίσει ἡμᾶς ἀπὸ παντὸς μολυσμοῦ σαρκὸς καὶ πνεύματος
56 'Ιησοῦς Χριστὸς ὁ Κύριος ἡμῶν
57 ὁ σὺν Πατρὶ καὶ ἁγίῳ Πνεύματι ζῶν καὶ βασιλεύων Θεὸς
58 εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. 'Αμήν.

(27) E-4): Εἶτα καθέζονται ἀμφότεροι ἐν ἰδιάζοντι τόπῳ καὶ λέγει αὐτῷ ὁ ἱερεύς· [K82 : 4a]:

1 'Ιδοῦ τέκνον, χάριτι Χριστοῦ προέδραμες τῷ Θεῷ καὶ τῇ ἐκκλησίᾳ·
2 μὴ οὖν αἰσχυνθῇς με
3 καὶ ἀποκρύψῃς μοι ἐκ τῶν πεπραγμένων σοί τι
4 καὶ κατακριθῇς ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ ἐν ἡμέρα κρίσεως·
5 ἀλλ' ὁμολόγησον ἐνώπιον Κυρίου καὶ τῶν ἁγίων αὐτοῦ πᾶσαν ἁμαρτίαν
6 ὅτι ἐνταῦθά ἐστιν ἡ ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν.

(28) F-3): Καὶ ἄρχεται ἐξαγορεύειν κατὰ μέρος πάσας τὰς ἁμαρτίας αὐτοῦ, καὶ ὁ ἱερεὺς καθ' ἕκαστον λέγει· [K4 : 1a]: 'Ο Κύριος συγχωρήσ⟨η⟩ σοι.

L-2): Et ensuite il lui donne la pénitence

et il lui dit: ([29])

[K85 : 1a]:

1 Veux-tu pleurer et te repentir de ce que tu as fait
2 pour ne plus revenir aux mêmes choses?
Et (le pénitent) répond: Oui, cher père, pour l'amour de Dieu.
3 Et le prêtre lui dit: Si dorénavant tu feras attention
4 et tu marcheras par les chemins du Seigneur,
5 non seulement tu seras pardonné,
6 mais tu mériteras la gloire dans le Christ Jésus Notre-Seigneur. Amen.

Et se relevant il chante le tropaire:
Tu as étendu du ciel ta pure main...([30])

Et le prêtre dit cette prière:
[K1 : 3a]: *Seigneur, Dieu de notre salut, le miséricordieux* (cf. OCP-91:114).

Autre prière:
[K3:1]: *Seigneur Jésus-Christ* ⟨ ⟩ *agneau et berger* (cf. OCP-91:102).

Ensuite, le prokeimenon de ceux qui se confessent:
J'ai dit: Seigneur aie pitié. Stichos: Seigneur non dans ta colère.
(Epître): 1 Tim 1 : 15-17.

([29]) L-2): Καὶ εἶθ' οὕτως δίδωσιν αὐτ(ῷ) τὸν κανόνα λέγων αὐτῷ·
[K85 : 1a]:

1 Θέλεις προσκλαῦσαι καὶ μετανοῆσαι ὑπὲρ ὧν ἔπραξας,
2 ἵνα μᾶλλον εἰς αὐτὰ μηκέτι ἐπιστραφῇς;
Καὶ ἀποκρίνεται λέγων· Ναί, διὰ τοῦ Θεοῦ, τίμιε πάτερ.
3 Καὶ λέγει αὐτῷ ὁ ἱερεύς· Καὶ ἐὰν ἀπὸ τοῦ νῦν φυλάξῃς
4 καὶ τοῖς ὁδοῖς Κυρίου πορεύσῃ⟨ς⟩
5 μὴ μόνον συγχωρεθήσῃ⟨ς⟩
6 ἀλλὰ καὶ δόξης ἀξιωθήσῃ⟨ς⟩ ἐν Χριστῷ 'Ιησοῦ τῷ Κυρίῳ ἡμῶν. 'Αμήν.

([30]) 'Εκτείνας ἐξ οὐρανοῦ τὴν ἄχραντον χεῖρά σου, ἔγειρόν με πεσόντα τοῖς πταίσμασι Κύριε καὶ ἐλέησον με. Στίχος· Νῦν ἀναστήσομαι, λέγει Κύριος, θήσομαι ἐν σωτηρίῳ, παρρησιάσομαι ἐν αὐτῷ. Καὶ πάλιν τὸ αὐτὸ τροπάριον. Δόξα. Καὶ νῦν. Ῥῦσαι ἡμᾶς.

Alleluia:
Seigneur, ne me châtie pas dans ta colère, ni dans ton courroux.
Evangile: Mt 9 : 9-13.

CONF-1 : 5): Kostamonitou 60: f. 18v-26 (XVI s.) = DMI 849
= type CD: prières, psaumes, diakonika et lectures =

T-3): Ordre pour celui qui se confesse. (31)

Béni (notre Dieu), trisagion, Très Sainte Trinité, Pater,

⟨Le pénitent se prosterne devant le sanctuaire⟩ (32)
En paix prions le Seigneur..., etc
Pour le pardon des péchés de ce serviteur... etc (cf. DMI 849)
La paix à tous. Inclinez vos têtes...

[K7 : 1]: Seigneur Dieu tout-puissant, sois propice à moi (33).
[K2 : 1]: *Seigneur notre Dieu, qui à Pierre et à la pécheresse* (cf. OCP-91 : 98).
[K1 : 1]: *O Dieu notre Sauveur, qui par Nathan* (cf. OCP-91 : 94).
[K3 : 1]: *Seigneur Jésus-Christ, Fils du Dieu vivant, agneau* (cf. OCP-91 : 102).
[K1 : 3a]: *Seigneur notre Dieu, miséricordieux et clément* (cf. OCP-91 : 114).
E-5): Le confesseur le relève du sol et dit (34):
[K82 : 2]: Je ne suis pas digne de recevoir ta confession... (35)
Ps 50, troparia

---

(31) T-3): 'Ακολουθία εἰς ἐξομολογούμενον.

(32) Καὶ ἔρχεται ὁ μέλλων ἐξομολογεῖσθαι καὶ βάλλει μετάνοιαν καὶ Μ' κείμενος ἔμπροσθεν τοῦ βήματος καὶ λέγει ὁ ἱερεὺς· Εὐλόγησον δέσποτα (sic): le texte semble mal conservé.

(33) [K7:1]: Κύριε ὁ Θεὸς ὁ παντοδύναμος· ἱλάσθητι μοι τῷ ἁμαρτωλῷ ἵνα ‹καταξιωθῷ σοι› (DMI καταξιωθῶσιν) εὐχαριστεῖν... (cf. supra note 21, p. 448: codex Bodleian Auct. 5.13.

(34) E-5): 'Ανιστᾷ αὐτὸν ἐκ τοῦ ἐδάφους τῆς γῆς λέγων πρὸς αὐτόν.

(35) [K82 : 2]: Οὐκ εἰμὶ ἄξιος ἐγὼ δέξασθαι τὴν σὴν ἐξομολόγησιν... cf. DMI 849 et DMI 637; cf. supra note 22, p. 449.

[K91:4]:

1 Je confesse à toi Père,
2 Seigneur du ciel et de la terre,
3 tout ce qui est caché dans mon coeur(36).

[K82 : 4]: Voici que par grâce de Dieu tu as fait recours...(37)
F-4): Et aussitôt il dit ses fautes(38).
[K85 : 1]: Veux-tu pleurer et faire pénitence...?(39)
[K1 : 4]: *Maître Dieu, qui appelles les justes* (cf. OCP-91:118).

Prokeimenon
Epître: Tim.
Alleluia
Evangile: Mat.
(L'ecténie:) Disons tous...
Congé.

TEXTE INCOMPLET

CONF-1:6): Vatic.1538:ff.146-154 (XVI) = ALM:22
= type D: prières, psaumes et diakonika =

T-1): Ordre de ceux qui se confessent.

B-1): Le prêtre introduit (le pénitent) dans l'église
ferme les portes, et commence à dire:

Béni le règne du Père... (cf. note 20, p. 448).

Venez pleurons...

et il psalmodie la prière de Manassé:
Seigneur tout-puissant, Dieu de nos pères...
(cf. LXX, RAHLFS II, 180)

---

(36) [K91 : 4]: 'Εξομολογοῦμαί σοι Πάτερ Κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς πάντα τὰ κρυπτὰ τῆς καρδίας μου.

(37) [K82 : 4]: 'Ιδοῦ χάριτι Θεοῦ προέδραμες τῇ ἁγίᾳ ἐκκλησίᾳ· μὴ ... cf. DMI 850: texte très proche de Bodleian (note 27, p. 453).

(38) F-4): Καὶ εὐθὺς λέγει τὰ αὐτοῦ πταίσματα.

(39) [K8 : 5]: Θέλεις προσκλαῦσαι καὶ μετανοῆσαι ὑπὲρ ὧν ἔπραξας ἵνα μᾶλλον... cf. DMI 637 et supra note 29, p. 454.

et ensuite le verset (ton 2):
J'ai péché contre toi Sauveur comme l'enfant prodigue...
Gloire... Reconnaissant l'absurdité de mes méfaits...
Et maintenant... Je mets tout mon espoir en toi, Mère...

Aie pitié de nous ô Dieu selon ta grande pitié...
Nous prions encore pour ce serviteur...
Car miséricordieux...
Prions le Seigneur.

Et cette prière de saint Jacques apôtre:
[K1 : 1]: *O Dieu notre Sauveur, qui par Nathan* (cf. OCP-91:94).
[K2 : 1]: *Seigneur notre Dieu, qui à Pierre et à la pécheresse* (cf. OCP-91:98).
[K1 : 3a]: *Seigneur Dieu de notre salut, miséricordieux* (cf. OCP-91:114).
[K3 : 1]: *Seigneur Jésus-Christ, Fils du Dieu vivant, agneau* (cf. OCP-91:102).
(interruption du texte)

TEXTE HYBRIDE

CONF-X): Barber. 571 (anc. 87; VI. 10): 16v-18v (XVII) = ALM: 79-81 (40):

I) FRAGMENT A) (de Rossano) (cf. CONF-1 : 3 et 4):
(type B: prières et psaumes)

T-2): Rite divin quand quelqu'un se réfugie dans le port de la pénitence.

Le prêtre: Gloire au Père..., Seigneur aie pitié.
Agneau de Dieu, Fils du Père, etc (cf. infra: Zd2 texte plus ancien)
Rédempteur du monde: accepte notre supplication. Gloire.

(40) Selon S. Parenti, qui a étudié cet étrange manuscrit, il s'agit d'un brouillon de travail élaboré en vue d'une des éditions de l'Euchologe de Rome; il contient un mélange de textes provenant des monastères du Patirion de Rossano et du St.-Sauveur de Messine. Si le premier texte est tout à fait dans la ligne traditionnelle de la liturgie pénitentielle calabro-sicilienne, la seconde partie semble beaucoup plus proche à une praxis latine plus récente.

Et (le prêtre) dit cette prière:

[K2 : 1]: *Seigneur notre Dieu, qui à Pierre et à la pécheresse* (cf. OCP-91:98).

[K1 : 1]: *O Dieu notre Sauveur, qui par Nathan* (cf. OCP-91:94).

Ensuite le prêtre le relève et celui-ci dit:

Ps 102

Et de nouveau il plie les genoux devant la sainte table, et le prêtre dit cette prière:

[K1 : 4]: *Maître Dieu, qui appelles les justes* (cf. OCP-91:118).

E-2): Et alors ils s'asseyent tous les deux sur un banc

et le prêtre lui dit:

[K82 : 1]:

1 Frère, puisque tu viens vers Dieu et vers nous,
2 n'aie pas honte:
3 ce n'est pas à nous, mais à Dieu que tu te confesses.

II) FRAGMENT B) (de Messine):

Le pénitent dit:

[K91 : 7]:

1 Je confesse à Dieu et à ses saints
2 et à toi, père, mes fautes:
3 car j'ai péché dans toutes mes actions
4 par volonté, en pensées, en désirs, paroles et œuvres;
5 et pour tout cela prie pour moi, honorable père([41]).

Et achevée la confession le prêtre dit:

[K4 : 22]: *Que le Dieu tout-puissant... remette toutes tes dettes* (cf. OCP-92:62).

Alors le prêtre impose la pénitence à celui qui s'est confessé et dit:

([41]) [K91 : 7]: Ἐξομολογῶ τῷ Θεῷ καὶ τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ καὶ πρὸς σέ, πάτερ, τὰ πταίσματά μου· ὅτι ἥμαρτον ἐν πᾶσι τοῖς ἔργοις μου· ἐν βουλῇ, ἐν λόγοις, ἐν ἐπιθυμίαις, ῥήμασι καὶ γενήμασι, καὶ ὑπὲρ τούτων εὖξαι ὑπὲρ ἐμοῦ, τίμιε πάτερ.

[K5 : 6]: (cf. OCP-92:68).

(Que) Le Seigneur notre Dieu qui a déchiré...
lui-même t'accorde le pardon de toutes tes fautes.
Et moi ... je t'absous ... de tout lien ....
Et également je t'absous de tout ce que tu as péché.

Miguel ARRANZ S.J.

(à suivre)

SAMIR KHALIL SAMIR, S.J.

Le Traité sur les icônes d'Abū Qurrah mentionné par Eutychius

A - LE TRAITÉ SUR LES ICONES D'ABŪ QURRAH(*)

1. Le «Traité sur les icônes» de Théodore Abū Qurrah([1]) nous était connu par un unique manuscrit, le *London, British Library Oriental 4950*, fol. 198r-237v, copié par Isṭāfanā Ibn Ḥakam al-Ramlī([2]), qui l'acheva le premier décembre 877 A.D.([3]).

L'ouvrage a été édité en 1897 par Joannes Arendzen, avec une traduction latine et une étude sur l'iconoclasme et sur Abū Qurrah([4]). Il fut traduit en 1910 en allemand par Georg Graf, avec une longue étude sur Abū Qurrah([5]).

(*) Abréviation particulière utilisée:

NASRALLAH, HMLEM = Joseph NASRALLAH, *Histoire du mouvement littéraire dans l'Eglise melchite*, II 2 (750-X[e] siècle) (Louvain: Peeters, s.d. [vers 1989]).

([1]) Sur ce traité, voir GRAF, GCAL, II, p. 13-14, N° 11.

([2]) Ce même copiste, qui transcrivit l'ensemble de notre manuscrit pour son maître spirituel Anbā Basīl en 877, transcrivit aussi 20 ans plus tard (en 897) le *Sinaï arabe 72* (sans indication du commanditaire). Sur ce copiste, voir Khalil SAMIR, *Date de composition de la «Somme des aspects de la foi»*, in OCP 51 (1985) p. 352-387, ici 361-363.

([3]) Le colophon de ce manuscrit (folio 197 verso) a d'abord été publié par Joannes Arendzen (voir la note suivante), à la page XV, et reproduit par lui en facsimilé à la planche I. En 1907, les deux sœurs jumelles, Agnes Smith Lewis et Margaret Dunlop Gibson, en donnèrent un facsimilé (pl. II), avec une transcription et une traduction anglaise (p. 3-4), ainsi qu'une introduction (p. XVIII), dans leur ouvrage intitulé *Forty-One Facsimiles of Dated Christian Arabic Manuscripts with Text and English Translation*, coll. «Studia Sinaitica» XII (Cambridge, 1907). On trouve aussi un autre colophon, beaucoup moins lisible, transcrit par Arendzen à la p. 50 du texte arabe.

([4]) Cf. Ioannes ARENDZEN, *Theodori Abu Kurra de cultu imaginum libellus e codice arabico nunc primum editus latine versus illustratus* (Bonn. 1897), XXII + 54 + 50 pages (en arabe) + 2 planches.

([5]) Cf. Georg GRAF, *Die arabischen Schriften des Theodor Abū Qurra,*

Récemment, le traité a été réédité en arabe par le P. Ignace Dick, qui collationna à cet effet un second manuscrit, le *Sinaï arabe 330* (10e siècle), fol. 315r-357r(6). Il y ajouta deux introductions, l'une en arabe et l'autre en français, et des index(7).

2. Au chapitre 16 de notre ouvrage, Abū Qurrah mentionne le néo-martyr Antoine Rawḥ(8), parent du calife Hārūn al-Rašīd, qui fut mis à mort, à Raqqah en Mésopotamie, le 25 décembre 799 A.D.(9). Se basant sur ce passage, le P. Dick a pu établir que notre ouvrage est postérieur à cette date et remonte donc au début du neuvième siècle(10).

Ce traité se compose de 24 brefs chapitres, d'une ou deux pages chacun, appelés *ra's* = caput.

B – Absence de titre du traité

1. Les manuscrits arabes connus de ce texte ne donnent pas à proprement parler un titre, mais plutôt une longue description du contenu de l'ouvrage. La voici:

Bischofs von Ḥarrān (ca. 740-820), coll. «Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte», 10. Band, 3. und 4. Heft (Paderborn, 1910), p. 278-333.

(6) Ce renseignement est repris par Nasrallah, HMLEM, II 2 (vers 1989), p. 118, lignes 1-2. On y corrigera cependant l'indication des folios: «315a-357a», au lieu de «135a-357».

(7) Cf. Ignage Dick, *Théodore Abuqurra, Traité du culte des icônes*. Texte arabe avec introduction et index, coll. «Patrimoine Arabe Chrétien» 10 (Jounieh et Rome: Pontificio Istituto Orientale, 1986), XXVIII + 272 pages.

(8) Pour un motif qui nous échappe, les divers auteurs qui ont traité de ce martyr (notamment le P. Ignace Dick et Mgr Joseph Nasrallah) l'appellent Ruwaḥ. Graf, de son côté, l'appelle Rawaḥ. En réalite, le nom Rawaḥ est bien attesté dans l'onomastique arabe, qui ne connaît pas d'autre vocalisation du nom. Voir notre étude intitulée: *Saint Rawḥ al-Qurašī: étude d'onomastique arabe et authenticité de sa Passion* (à paraître dans *Le Muséon*).

(9) Cf. Graf, GCAL, I (1944), p. 524 § 2; et Ignace Dick, *La passion arabe de S. Antoine Ruwaḥ, néo-martyr de Damas*, dans *Le Muséon* 74 (1961), p. 109-133.

(10) Cf. Ignace Dick, *Un continuateur arabe de saint Jean Damascène: Théodore Abuqurra, évêque melkite de Harran*. La personne et son milieu, III. Essai d'une esquisse historique, in POC 13 (1963), p. 114-129, ici p. 118. Voir aussi Dick (*supra*, note 7), p. 24-26. Voir aussi Nasrallah, HMLEM, II 2 (vers 1989), p. 117-118.

«Traité prononcé par Anbā Théodore, le saint évêque de Ḥarrān, à savoir Abū Qurrah, dans lequel il établit que la prosternation devant l'icône du Christ notre Dieu (qui s'est incarné de l'Esprit Saint et de la Vierge Marie pure) et des icônes de ses saints est une obligation pour tout chrétien;

«et que quiconque parmi les chrétiens déclare vaine *('aṭṭala)*[11] la prosternation devant ces icônes, sa déclaration *(ta'ṭīl)* n'est qu'ignorance de la noblesse du christianisme qu'il a reçu;

«et que, s'il persévère dans cette attitude, il lui faut alors déclarer vains la plupart des mystères chrétiens, que les chrétiens ont accepté des saints apôtres, grâce à la foi purifiée [de toute scorie]»[12].

2. Voici le texte arabe de cette suscription:

ميمر قاله أنبا تذرس أسقف حرّان المقدّس، وهو
أبو قرّة، يُثبِت فيه أنّ السجودَ لصورة المسيح
إلهنا (الذي تجسّد من روح القدس ومن مريم
العذراء(13) المطهّرة) وصور قدّيسيه، واجبٌ على

(11) Ce terme ne se rencontre pas en ce sens dans l'arabe classique, du moins d'après les dictionnaires. Il signifie ici «déclarer vain», conformément au sens de la deuxième forme verbale. Cependant, on trouve un sens similaire dans R[einhart Pieter Anne] DOZY, *Supplément aux dictionnaires arabes* (Leyde: Brill, 1881; reprint Beyrouth, Librairie du Liban, 1981), II, 139b: «Annuler, abroger»; Dozy ajoute «remplacer» et cite la phrase «le papier de Samarcand *'aṭṭala* celui du Caire», qu'il traduit par «a remplacé». Je propose de le traduire par «rendre inutile», ce qui prolonge le sens de «annuler, abroger».

Ce verbe et son *maṣdar ta'ṭīl* se rencontrent trois fois dans notre suscription. Dans le traité lui-même, on rencontre une fois le verbe *'aṭṭala* (7/6), et deux fois l'adjectif mu'aṭṭil (5/1 et 5/5). Le sens y est proche de celui de la suscription. Bien que la suscription ne soit pas d'Abū Qurrah (cf. «le saint évêque de Ḥarrān» et plus généralement ce que nous dirons à la section G 2.3), elle en adopte le vocabulaire, ou plus simplement provient du même milieu culturel.

(12) Le texte arabe se trouve dans le MS de Londres au folio 198r, lignes 2-11 = Edition ARENDZEN, p. 1 (arabe) = Edition DICK, p. 85-86. Traduction latine = p. 1. Traduction allemande = GRAF, p. 278.

(13) Manuscrit: العذرى.

كلّ نصرانيّ(14) ❖ وأنّ كلّ مَن عطّل من النصارى
السجود لهذه الصور، إنّما تعطيله جهلاً بما في
يديه من شرف النصرانيّة. وأنّه يلزمه، إن وقف
على ذلك، تعطيل أكثر سرائر النصرانيّة، التي
بالإيمان المُهذّب كان قبول النصارى إيّاها من
السليحين المُقدّسين.

Comme on le voit, on ne peut appeler cela un titre. C'est plutôt, ce qu'on appelait, dans les ouvrages anciens, «l'argument» du traité, brièvement présenté.

C – Mention de l'ouvrage dans la chronique d'Eutychius

1. Sa'īd Ibn Baṭrīq, le patriarche melkite d'Alexandrie connu en Occident sous le nom d'Eutychius, mourut le 11 mai 940 A.D. Il est resté célèbre pour sa «Chronique», appelée généralement de manière impropre «Annales»([15]), qu'il acheva de composer vers 935 et qui est connue en Occident dès le 17e siècle([16]).

([14]) Jusqu'ici, le texte du manuscrit est en rouge. La suite, qui est à l'encre noire, appartient cependant à la suscription. Ceci ne semble pas avoir été remarqué par Arendzen, qui a imprimé seulement la première phrase en suscription, tandis que le reste du texte est dans le corps de l'ouvrage.

([15]) Le genre des «annales» est très fréquent dans la littérature arabe. Il consiste à indiquer, pour chaque année, tous les évènements qui s'y rapportent, puis à passer à l'année suivante. L'histoire est ainsi morcelée. Telle n'est pas la méthode suivie par Sa'īd Ibn Baṭrīq. D'ailleurs, le titre arabe de l'ouvrage est: *Al-Tārīḫ al-Maǧmū' 'alā l-taḥqīq wa-l-taṣdīq*, selon l'éditeur Louis Cheikho et les manuscrits récents; et *Naẓm al-Ǧawhar*, selon les auteurs arabes anciens.

([16]) Sur l'Histoire de Sa'īd Ibn Baṭrīq, voir Graf, GCAL, II (1947) p. 32-35; à compléter par GAS 1 (1967), p. 329-330. Voir aussi Franz Maltheim, *Geschichte der Hunnen* (Berlin: de Gruyter, 1962), p. 26-147; Gérard Troupeau, *Ibn Taymiyya et sa réfutation d'Eutychès*, in *Bulletin d'Etudes*

Jusque récemment, on ne connaissait que la recension antiochienne de cette chronique, rédigée vers l'an 1014, éditée et traduite en latin dès 1542 et reprise plus tard[17]. Cette recension est une amplification de la recension alexandrine originale, conservée dans un unique manuscrit du 10e siècle, malheureusement incomplet, le *Sinaï arabe 582.* On doit aux efforts de Michel Breydy la mise en valeur de cette recension[18]. Il en a donné une édition, accompagnée d'une traduction allemande[19].

2. Parlant du califat de Ǧa'far al-Mutawakkil (206-247) A.H. = 821-861 A.D.), le chroniqueur en vient à exposer la querelle iconoclaste, et comment Sophronios Ier, patriarche melkite d'Alexandrie (848-860), écrivit un gros traité contre les iconoclastes[20].

A cette occasion, le chroniqueur ajoute[21]:

«Et Abū Qurrah était aussi de ceux qui avaient confirmé [le bien-fondé de] la prosternation devant les icônes. Et il avait rédigé

Orientales 32 (1979), p. 209-220; NASRALLAH, HMLEM, II 2 (vers 1989), p. 25-30. Voir surtout les travaux de Michel Breydy signalés aux notes 18 et 19.

(17) On trouvera tous les renseignements bibliographiques dans GRAF, GCAL, II (1947) p. 32-35. Y ajouter: Bartolomeo PIRONE, *Eutichio Patriarca di Alessandria (877-940), Gli annali.* Introduzione, traduzione e note, coll. «Studia Orientalia Christiana. Monographiae» N° 1 (Cairo: Franciscan Centre, 1987), 540 pages. Voir la recension de Vincenzo POGGI, in OCP 55 (1989) 459-460.

(18) Voir:

a) Michel BREYDY, *Ueber die älteste Vorlage der «Annales Eutychii» in der identifizierten Handschrift Sinait. Arab. 580* [sic!], in *Oriens Christianus* 59 (1975), p. 165-168;

b) IDEM, *La conquête arabe de l'Egypte. Un fragment du traditionniste 'Uthman Ibn Salih, identifié dans les Annales d'Eutychios d'Alexandrie*, in *Parole de l'Orient* 8 (1977-1978), p. 379-396;

c) IDEM, *Mamila ou Maquella?*, in *Oriens Christianus* 65 (1981), p. 62-86;

d) IDEM, *Etudes sur Sa'īd Ibn Baṭrīq et ses sources*, coll. CSCO 450, Subsidia 69 (Louvain: Peeters, 1983).

(19) Michael BREYDY, *Das Annalenwerk des Eutychios von Alexandrien.* Ausgewählte Geschichten und Legenden Kompiliert von Sa'īd ibn Baṭrīq um 935 A.D., coll. CSCO 471 (arabe) et 472 (allemand) = Scriptores Arabici 44-45 (Louvain: Peeters, 1985).

(20) Cf. *Eutychii Patriarchae Alexandrini Annales*, II, éd. Louis CHEIKHO, Baron CARRA DE VAUX et Habib ZAYYAT, coll. CSCO 51 (Art. 7) (Paris et Leipzig, 1909), p. 63/9 à 64/15.

(21) *Ibidem*, p. 64/14-15. Le passage avait été repéré par DICK (*supra*, note 7), p. 21, note 10.

un livre sur ce sujet, qu'il avait intitulé: 'Chapitres *(mayāmir)* sur la prosternation devant les icônes'».

En voici le texte arabe:

وكان أبو قُرّة مِمّن ثَبَّتَ أيضًا السجود للصُّوَر. ووَضَعَ في ذلك كتابًا، وسمّاه «ميامر السجود للصُّوَر».

3. Ce texte ne se trouve pas dans ce qui nous reste de la recension alexandrine, qui s'arrête, dans l'unique manuscrit connu, quelques pages avant. Il ne nous est donc parvenu que dans la recension antiochienne, mais cela ne signifie nullement qu'il ne soit pas d'Eutychius lui-même: il pourrait être de lui, ou bien de son continuateur Yaḥyā Ibn Sa'īd al-Anṭākī.

D – Intéret de cette mention

Cette mention est intéressante à un triple point de vue.

1. D'une part, elle établit le fait qu'Eutychius connaissait personnellement cet ouvrage, au point d'en donner le titre précis; alors que nous n'en connaissons aujourd'hui qu'un manuscrit antérieur à Eutychius, mais qui ne porte pas de titre.

2. Elle nous fournit précisément le titre de ce ouvrage, alors que nous ne connaissons aujourd'hui que la suscription, due à quelque copiste, qui nous fournit plutôt «l'argument» de l'ouvrage.

Ce titre correspond d'ailleurs assez bien à la suscription, où se retrouve deux fois l'expression *al-sugûd li-ṣûrat...* ou *li-ṣuwar...* (= la prosternation devant l'icône de..., ou devant les icônes de...).

3. Elle nous fournit enfin un petit détail, qui se révèlera riche de conséquences. En effet, le titre de l'ouvrage est au pluriel *(Mayāmir)*, alors qu'il s'agit évidemment d'un seul traité (au singulier).

Un tel titre peut s'expliquer par le fait que ce traité est un des plus longs traités d'Abū Qurrah (50 pages dans l'édition d'Arendzen). En outre, il est divisé en chapitres (24 en tout), ce qui n'est pas le cas des autres traités d'Abū Qurrah.

E - L'Emploi du terme «maymar» au 8e-9e siecle

Mais comment expliquer l'emploi du terme *mayāmir* ici?

1. Il ne s'agit point d'une erreur commise par Eutychius. En effet, le mot *maymar*, qui vient évidemment du syriaque *mêmrâ*, signifie d'abord tout simplement *sermo* et correspond à l'arabe *qawl*. Plus tard, il prendra (comme *sermo*) le sens de «traité» ou de «homélie», et sera l'équivalent de *maqālah* (qui vient également de *qawl*).

Dans les œuvres anciennes composées par des auteurs de langue syriaque, comme c'est le cas pour notre Abū Qurrah, *maymar* désigne le plus souvent un chapitre ou une section dans un traité, et non pas une homélie ou un traité.

2. Plusieurs exemples pourraient étayer cette opinion. Je me contenterai ici d'en donner un seul, évident, celui de la version arabe des «Constitutions ascétiques» ou «Asceticon» de Basile de Césarée (=CPG 2895).

Dans la tradition arabe, l'Asceticon se trouve divisé en 30 chapitres. Georg Graf(22) et Jean Gribomont(23) en signalent deux manuscrits: l'un au Patriarcat Copte du Caire datant du 13e siècle(24), et l'autre à la Bibliothèque Orientale de Beyrouth datant du 19e siècle(25). Curieusement, dans un inventaire assez récent de l'œuvre de S. Basile, Mgr Nasrallah ne semble pas connaître la version arabe de cette œuvre(26).

Or, dans le manuscrit du Caire, ancien, chaque chapitre est appelé *maymar*(27). En conséquence, Graf, qui ne donne pas le titre

(22) Cf. Graf, GCAL, I, p. 320 § 2.

(23) Cf. Jean Gribomont, *Histoire du texte des Ascétiques de S. Basile*, coll. «Bibliothèque du Muséon» 32 (1953), p. 88 fin.

(24) C'est le *Théologie 164* (=Simaika 315 = Graf 386), fol. 249r-345r. Voir Simaika et Yassa (*infra*, note 27); et Graf (*infra*, note 28).

(25) C'est le N° 481, daté de l'année 1872, Cf. Cheikho (*infra*, note 30).

(26) Cf. Joseph Nasrallah, *Dossier arabe des œuvres de saint Basile dans la littérature melchite*, in POC 29 (1979), p. 17-43.

(27) Cf. Marcus Simaika Pasha assisted by Yassa ʿAbd-al-Masih Effendi, *Catalogue of the Coptic and Arabic Manuscripts in the Coptic Museum, the Patriarchate*, ... II (Cairo: Government Press, 1942), p. 132 (N° 315): «(3) 30 Mīmars by St. Basil».

arabe dans son catalogue, traduit tout simplement: «III. Trente **homélies** de s. Basile»([28]). Il fait de même dans sa grande Histoire([29]).

En revanche, le même texte est divisé dans le manuscrit récent de Beyrouth en 30 chapitres([30]).

On notera le passage de *maymar* à «chapitres» entre le 13e siècle (mais ce manuscrit réflète certainement un usage très ancien, remontant au 8e-9e siècle) et le 19e siècle([31]).

3. Il semble bien qu'Abū Qurrah ait suivi ici l'usage antique, et qu'il ait appelé chaque chapitre *maymar*. D'où le titre de l'ouvrage signalé par Eutychius: *Mayāmir al-Suğūd li-l-Ṣuwar*, qu'il faut peut-être corriger légèrement en *Mayāmir fī l-Suğūd li-l-Ṣuwar* = «Chapitre sur la Prosternation devant les Icônes».

Comment se fait-il alors que, dans l'unique manuscrit connu, chaque chapitre soit intitulé *Ra's*? Il se pourrait que, quand Isṭāfanā Ibn Ḥakam al-Ramlī copia l'ouvrage en 877, il ait lui-même intitulé chacun des 24 chapitres *ra's* plutôt que *maymar*. Ce n'est là qu'une hypothèse.

Nous retrouvons cette même évolution lexicographique dans toute la tradition arabe classique. Il serait cependant intéressant de déterminer où et quand a eu lieu ce passage d'un usage à un autre.

([28]) Cf. Georg GRAF, *Catalogue de manuscrits arabes chrétiens conservés au Caire*, coll. «Studi e Testi» 63 (Cité du Vatican, 1934), p. 145 (N° 386, III).

([29]) Cf. GRAF, GCAL, I (1944), p. 320, ligne 16: «mit 30 'Homilien' (maimar)».

([30]) Cf. Louis CHEIKHO, *Catalogue raisonné des manuscrits de la Bibliothèque Orientale de l'Université Saint-Joseph*, in MUSJ 11 (1926), p. 200-201 = [294]-[295] de la numération continue, au N° 481. Cependant, Cheikho n'indique pas quel est le mot arabe qu'il a traduit par «chapitres».

([31]) Notre ami Paul Fedwick avait déjà fait une discrète allusion au problème de *maymar*, sur notre suggestion (voir sa note 246 à la p. 489), dans son étude *The Translations of the Works of Basil Before 1400*, in Paul Jonathan FEDWICK (Ed.), *Basil of Caesarea Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-hundredth Anniversary Symposium* (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1981), p. 439-512, ici 487, note 239: «It should be noticed that Cairo [...] does not contain thirty homilies' of Basil, but the [spurious] *Constitutiones Asceticae* (30 chapters = mîmars)».

F – Oeuvres syriaques d'Abū Qurrah?

Le petit détail que nous venons de mentionner, sur le sens du mot *maymar*, a une conséquence inattendue. Il permet de résoudre une difficulté concernant les œuvres syriaques d'Abū Qurrah.

1. *Abū Qurrah auteur de 30 «maymar» en syriaque*

En effet, dans con «Traité sur la mort du Christ», publié en 1904 par le P. Constantin Bacha[32], Abū Qurrah répond aux «Jacobites» (aujourd'hui on dit: «Syriens Orthodoxes») en disant qu'il a composé sur cette question un gros ouvrage, basé sur les paroles des Pères de l'Eglise renforçant la position des Orthodoxes (entendez des Melkites ou Chalcédoniens) et de saint Léon évêque de Rome. Il composa cela en syriaque, en trente *maymar*, dit-il[33].

وقد جعلنا قولاً [34] كبيرًا في هذا الشرح من الكلام،
وفي أمثاله وأشكاله وتصريف أنحائه، وفيما يقدّم منه
ويؤخّر في اللفظ. وأثبتنا أنّ الصواب فيه والاستقامة
في قول الأرثوذكسيّة. وأتينا على كلّ شكلٍ من أمثاله،
بنظيره من كلام الآباء المقدّسين، في ثلاثين ميمرًا
وضعناها بالسريانيّة، مدحًا لرأي الأرثوذكسيّة ولقول مار ليون
القدّيس أسقف رومية.

(32) Cf. *Mayāmir Tāwudūrus Abī Qurrah usquf Ḥarrān*, éd. Qusṭanṭīn al-BĀŠĀ (Beyrouth: Maṭba'at al-Fawā'id, 1904), p. 48-70. Traduction allemande par GRAF (voir note 5), p. 198-223.

(33) Voir le texte arabe dans l'édition Bacha (cf. note précédente), p. 60/17 à 61/1. Etant donné la méthode d'édition habituellement utilisée par le P. Bacha (conformément aux usages orientaux de l'époque), le texte est à prendre avec précaution. Mais nous ne pensons pas que le passage qui nous intéresse ait été remanié.

(34) Dans le texte imprimé on lit: *qawlanâ*. Je suppose que c'est une erreur typographique.

2. *Abū Qurrah auteur de 30 traités en syriaque?*

Ce texte a fait dire qu'Abū Qurrah avait composé trente **traités** en syriaque.

1. Ainsi s'exprime Graf dans sa grande «Histoire de la littérature arabe chrétienne», qui fait le point des connaissances acquises:

«Hinsichtlich ihres materiellen Bestandes staunen wir, wenn wir von ihm selber hören, dass er dreissig Abhandlungen in syrischer Sprache verfasst hat, die leider als verloren gelten müssen, ...»([35]).

2. Plus prudents, certains auteurs ont reproduit le mot arabe *maymar*, sans le traduire. Le contexte laisse entendre cependant qu'ils pensent à des traités.

Ainsi, le P. Dick écrit: «Abuqurra a écrit en syriaque, en arabe et en grec. Rien n'est resté des trente mimars qu'il dit avoir composé en syriaque»([36]).

Le texte arabe de la même introduction est plus explicite:

أمَّا الميامر الثلاثون بالسريانيّة التي يُشير إليها [...]، وغيرها التي قد يكون قد كتبها بتلك اللغة، فهي جميعها مفقودة، إذ إنّ النُسّاخ (ولم يبقَ بينهم من ملكيّين) أهملوا هذه الكتابات التي تُعارض مُعتقَدَهم.

«Quant aux trente *mayāmir* en syriaque auxquels il fait allusion (...) et aux autres *mayāmir* qu'il aurait peut-être écrits en cette langue, ils sont tous perdus. Et ce, du fait que les copistes (dont il ne restait parmi eux plus de Melkites) ont négligé ces écrits qui contredisaient leur croyance»([37]).

Ailleurs, Dick suggère aussi qu'il s'agit de plusieurs traités([38]).

([35]) GRAF, GCAL, II (1947) p. 9 § 2. C'est nous qui soulignons.

([36]) Ignace DICK, *Théodore Abuqurra. Traité de l'existence du Créateur et de la vraie religion.* Introduction et texte critique, coll. «Patrimoine Arabe Chrétien» 3 (Jounieh et Rome: Pontificio Istituto Orientale, 1982), p. XV.

([37]) *Ibidem*, p. 59, lignes 10-12.

([38]) A la page 25 § 2, il parle de nouveau de ces 30 *maymar* syriaques comme étant de nombreux traités.

Finalement, dans la deuxième note de l'apparat critique, il dit explicitement quel sens a le mot *maymar* dans sa pensée: «*Maymar* vient du syriaque *memrô* et signifie un traité *(maqālah)* ou une homélie *('izah)*»(39).

3. De même, Mgr Nasrallah, dans son Histoire de la littérature melkite, écrit:

«Abū Qurrah lui-même, dans un de ses dialogues(40), dit avoir écrit en syriaque 30 maïmars, dont trois contre les Jacobites. Ils sont tous perdus»(41).

Cependant, bien que l'auteur n'ait prudemment pas traduit le mot arabe, il est clair qu'il pense à trente traités, puisqu'il intitule ces deux lignes: «Oeuvres (!) en syriaque».

Par ailleurs, on ne voit pas d'où vient la distinction qu'il fait entre les trois *maymar* à l'intérieur du corpus des trente(42), puisque tous ces *maymar* sont dirigés contre les «Jacobites», comme cela ressort clairement de la page d'Abū Qurrah dont sont tirées ces lignes.

3. *Abū Qurrah auteur de trois traités en syriaque?*

En 1910, quand Graf traduisit ce «Traité sur la mort du Christ», où se trouve l'allusion aux 30 *maymar*, il fut probablement impressionné par le chiffre «trente», et le «rectifia» spontanément ou inconsciemment, sans même signaler le fait. Voici en effet sa traduction:

«Auch haben wir (bereits) zu einem jeden Vergleich von Gleichnissen für ihn, so, wie es eben ihm entsprechend ist, etwas aus der Lehre der heiligen Väter beigebracht, *in drei Mîmars* nämlich, die wir in syrischer Sprache abfassten zum Lobe der Lehrmeinung der

(39) Dick (note 36), p. 85, note 2.

(40) Il s'agit en fait du «Traité sur la mort du Christ», qui n'est nullement un dialogue.

(41) Nasrallah, HMLEM, II 2 (Louvain et Paris, vers 1989), p. 129 fin.

(42) Peut-être est-elle basée sur l'erreur de traduction de Graf (voir note suivante), notre auteur ayant cherché à combiner la donnée de base (30 *maymar*) avec la traduction allemande (3 *maymar*).

Orthodoxie und der Lehre des heiligen Mâr Leo, Bischofs von Rom» (43).

Comme on peut le constater en comparant ce texte avec celui que nous avons rapporté à la section F 2.1, Graf a entretemps corrigé son erreur. Elle semble cependant avoir influencé Mgr Nasrallah, comme nous l'avons dit à la section précédente.

4. *Un seul traité d'Abū Qurrah en 30 sections*

1. La solution du problème nous est fournie par le texte d'Eutychius, objet de notre étude: ici, comme pour les «Chapitres sur la Prosternation devant les Icônes», le terme *maymar* désigne un chapitre ou une section dans un traité.

Et que l'ouvrage soit intitué «Chapitres...» ne doit pas nous étonner. Qu'on se rappelle, à simple titre d'exemple, le titre de l'ouvrage composé en juin 1242 par al-Ṣafī Ibn al-ʿAssāl: *Fuṣūl Muḫtaṣarah fī l-Taṯlīṯ wa-l-Ittiḥād* = «Chapitres brefs sur la Trinité et l'Union [hypostatique]» (44).

2. Dans le «Traité sur la mort du Christ», Abū Qurrah veut donc dire qu'il a composé UN ouvrage en syriaque, divisé en 30 chapitres *(maymar)*, dans lequel il réfute la christologie des «Jacobites». On comprend que, pour mieux convaincre ses adversaires, il ait rédigé l'ouvrage dans la langue accessible au plus grand nombre d'entre eux, le syriaque. Rien ne laisse penser qu'il ait écrit d'autre ouvrage en syriaque.

On comprend aussi, comme le disait le Père Dick (*supra*, section F 2.2), que l'ouvrage n'ait pas été recopié par ces mêmes «Jacobites» et qu'il ne nous soit donc pas parvenu puisque les Melkites avaient cessé, pour la plupart, de pratiquer le syriaque.

Ainsi donc, jusqu'à plus ample informé, il faudrait mettre le titre de cette section F au singulier, et y répondre par l'affirmative: «Oeuvre syriaque d'Abū Qurrah».

(43) GRAF (voir note 5), p. 212, N° 21. C'est nous qui soulignons.

(44) Voir notre édition de ce texte: Khalil SAMIR, *Al-Ṣafī Ibn al-ʿAssāl. Brefs chapitres sur la Trinité et l'Incarnation*. Introduction, texte arabe et traduction, avec un index-lexique exhaustif, in «Patrologia Orientalis», tome 42, fasc. 3 = N° 192 (Turnhout: Brepols, 1985).

G – Titre des autres traités d'Abū Qurrah

1. La conclusion à laquelle nous avons abouti, à savoir que *maymar* ne signifie pas chez Abū Qurrah «Traité», mais section ou chapitre, pose un nouveau problème. En effet, tous les traités d'Abū Qurrah, à l'exception de sa «Réponse à un ami jacobite» (= Bacha VII = Graf X), sont intitulés dans l'édition arabe: *Maymar*, qu'il faut bien traduire dans ce cas par «Traité».

D'où, trois hypothèses sont possibles. Ou bien, ce que nous avons dit précédemment ne vaut pas. Ou bien, Abū Qurrah utilise le mot *maymar* tantôt dans le sens de «chapitre» et tantôt dans le sens de «traité», ce qui est parfois fort ambigu. Ou bien, ces titres ne sont pas d'Abū Qurrah.

2. Or, l'examen de **tous** ces titres montre à l'évidence que c'est la troisième hypothèse qui est la bonne. Ils sont tous visiblement rédigés par un autre qu'Abū Qurrah, comme l'attestent les titres élogieux accolés au nom de l'auteur, qui s'exprime, de surcroît, à la troisième personne.

Ainsi, dans notre ouvrage sur les icônes: «Traité prononcé par Anbā Théodore, le saint évêque de Ḥarrān, à savoir Abū Qurrah, dans lequel il établit que la prosternation devant l'icône du Christ notre Dieu...».

3. De même, si l'on parcourt l'ouvrage édité par Constantin Bacha, on retrouvera le même phénomène:

1. ... waḍa'ahu l-mu'allim Kīr Tāwudūrus usquf Ḥarrān (p. 9).
2. ... Maymar li-l-ab al fāḍil Kīr Tāwudūrus usquf Ḥarrān (p. 23).
3. ... waḍa'ahu l-mu'allim al-lāhūtī Tāwudūrus usquf Ḥarrān (p. 48).
4. ... waḍa'ahu l-mu'allim Tāwudūrus usquf Ḥarrān (p. 71).
5. ... waḍa'ahu l-ab Kīr Tāwudūrus usquf Ḥarrān (p. 83).
6. ... waḍa'ahu al-mu'allim al-faylasûf Kīr Tāwudūrus usquf Ḥarrān (p. 91).
8. ... waḍa'ahu l-mu'allim al-'ālim wal-l-faylasūf al-Kāmil wa-l-ab al-fāḍil Kīr Tāwudūrus usquf Ḥarrān (p. 140).
9. ... waḍa'ahu Kīr Tāwudūrus usquf Ḥarrān (p. 180).

4. *Or il est inconcevable qu'Abū Qurrah se soit nommé lui-même al-mu'allim* (le Maître), ou *al-mu'allim al-'ālim* (le Maître savant),

al-ab al-fāḍil (le Père vertueux), *al-faylasūf* (le philosophe), *al-lāhūtī* (le théologien) ou *al-faylasuūf al-Kāmil* (le philosophe parfait), *Kīr* (Monseigneur). De plus, les vocables *al-lāhūtī* et *Kīr* ne sont pas utilisés, à notre connaissance, au 8e-9e siècle, mais sont des termes chrétiens tardifs.

Il est donc clair que tous ces titres ne sont pas d'Abū Qurrah. On pourra en faire usage, ou plutôt chercher un titre abrégé (car ce sont le plus souvent des titres descriptifs), en attendant que des découvertes ultérieures nous fournissent le titre original, ou du moins un titre plus ancien et correspondant davantage au style d'Abū Qurrah, comme nous avons pu l'établir pour l'ouvrage sur les icônes.

H - Conclusion

Récapitulons les conclusions auxquelles nous sommes parvenu:

1. Eutychius a connu l'ouvrage d'Abū Qurrah sur les icônes. Il le mentionne dans son «Histoire» par son titre.

2. Le titre de l'ouvrage d'Abū Qurrah est: *Mayāmir [fī] l-Suǧūd li-l-Ṣuwar* = Chapitres sur la prosternation devant les icônes.

3. Aucun des titres des ouvrages d'Abū Qurrah n'est de lui, et il faudra de nouvelles recherches pour en connaître les titres exacts.

4. Le mot *maymar* (pluriel *mayāmir*) désigne encore, vers l'an 800, chez Abū Qurrah, un chapitre ou une section dans un ouvrage, et non pas un traité. Mais déjà en 877 (du moins pour notre copiste palestinien), il signifie «traité».

5. Abū Qurrah a rédigé un seul ouvrage en syriaque, composé de 30 sections ou chapitres *(mayāmir)*, pour réfuter la christologie des «Jacobites», et non pas trente ouvrages.

Université Saint Joseph, Beyrouth

Samir Khalīl Samir, S.J.

ABRAHAM-ANDREAS THIERMEYER

Das Typikon-Ktetorikon

UND SEIN LITERARHISTORISCHER KONTEXT[1]

01. Einleitung

Die vorliegende Arbeit ist der Versuch einer zusammenfassenden Darstellung der literarischen Gattung aus der monastischen Literatur, die gemeinhin als "Typikon-Ktetorikon" bezeichnet wird. Ein weites Feld tut sich für den auf, der auf diesem Gebiete zu arbeiten hat. Es soll daher das Nachfolgende eine kleine Orientierungshilfe für alle diejenigen sein, die einen Einstieg in dieses Thema der Typika suchen. Dabei könnte vor allem die aufgeführte Liste der Typika, deren annähernde Datierung und der Ort ihrer Veröffentlichung behilflich sein.

Gliederung:

[1] Diese Arbeit ist ein Auszug aus der Lizentiatsarbeit, P.I.O. 1990. Seit Ende Mai 1990 liegt sie auf der Warteliste zur Veröffentlichung in OCP. In der Zwischenzeit ist nun von A. SKAF, *Typika*, DSp 15, Paris, 1358-1371, erschienen. Er kannte meine Arbeit, da ich sie ihm geschenkt hatte. Leider hat er sie nicht erwähnt, obgleich mir vieles in seinem Artikel als sehr bekannt vorkommt.

OCP 58 (1992) 475-513

02. Abkürzungsverzeichnis

Arranz, Typikon = M. Arranz, *Le Typikon du monastère du Saint-Sauveur à Messine*, OCA 185 (Rom 1969).

Arranz, Historia = M. Arranz, *Istorja Tipikona, Leningradskaja duchovnaja akademija* 1978 (Leningrad 1978).

Beck, Geschichte = H.G. Beck, *Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich* [= Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch, hrg. von B. Moeller] (Göttingen 1980).

Beck, Jahrtausend = H.G. Beck, *Das byzantinische Jahrtausend* (München 1978).

Beck, Kirche = H.G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* [= Handbuch der Altertumswissenschaft, XII.2.1] (München^2 1977).

De Meester, De monach. statu = Pl. De Meester, *De Monachico Statu iuxta disciplinam byzantinam*, FCCO, Serie II, fasc. X (Vatikan 1942).

De Meester, Les Typiques = Pl. De Meester, *Les Typiques de fondation* (Τυπικὰ κτητορικὰ) Studi bizantini e neoellenici 6 (1940), Atti del V° Congresso internazionale di studi bizantini (Roma 20-26 settembre 1936), vol. II., 487-508.

Delehaye, Deux typica = H. Delehaye, *Deux typica byzantins de l'époque des Paléologues* (Brüssel 1921).

Dmitrievskij, Opisanie I-III = A. Dmitrievskij, *Opisanie liturgičeskich rukopisej, chranjaščichsja v bibliotekach pravoslavnago vostoka*, 3 Bde. (Kiev 1895, 1901; Petrograd 1917).

Dölger, Regesten = F. Dölger, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches* (München-Berlin 1924ff.).

Dölger, Schatzkammer = F. Dölger, *Aus der Schatzkammer des Heiligen Berges*, I und II (München 1948).

ΕΕΒΣ = *Ἐπετηρὶς Ἑταιρίας Βυζαντινῶν Σπουδῶν*, Ἀθῆναι

ΕΕΘΣΠΑ = *Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρίς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν*, Ἀθῆναι

Galatariotou, Typika = C. Galatariotou, *Byzantine Ktetorika Typika: A comparative study*, REByz 45 (1987), 77-139.

Herman, Istituzioni = E. Herman, *Ricerche sulle istituzioni monastiche bizantine. Typika ktetorika, caristicari e monasteri "liberi"*, OCP 6 (1940), 293-375.

Iraik = *Izvestija Russkago Archeologičeskogo Instituta v Konstantinopole*

Janin, Églises II = R. Janin, *Les églises et les monastères des grands centres byzantins* (Bithynie, Hellespont, Latros, Galèsios, Trébizonde, Athènes, Thessalonique) [= La Géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin, Bd. II (Paris 1975).

Janin, Églises III = R. Janin, *Les églises et les monastères* [= La Géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin. Première partie: Le siège de Constantinople et le Patriarcat oecuménique, Bd. III] (Paris ^{2}1969).

Janin, Mǫnachisme = R. Janin, *Le Monachisme Byzantin au moyen-âge Commende et Typica* (X^e-XIVe siècle), REByz 22 (1964), 5-44.

KONIDARES, Nomike theorese = I.M. KONIDARES, *Νομική θεώρηση τῶν Μοναστηριακῶν Τυπικῶν*, (Athen 1984).
KRUMBACHER, Geschichte = K. KRUMBACHER, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, II (München ²1897; New York 1970).
LEMERLE, Actes de Kutlumus = P. LEMERLE, *Actes de Kutlumus* [= Archives de l'Athos, II] (Paris 1946).
LEMERLE, Cinq études = P. LEMERLE, *Cinq études sur le XIe siècle byzantin* (Paris 1977), 67-112.
LEMERLE, Lavra = P. LEMERLE, *Chronologie de Lavra des origines 1204*, P. LEMERLE, A. GUILLOU, N. SVORONIS, D. PAPACHRYSSANTHOU (Hrgg.), *Actes de Lavra*, I: *Des origines à 1204*, Texte, Archives de l'Athos 5 (Paris 1970).
MANAPHES, Typika = K.A. MANAPHES, *Μοναστηριακὰ Τυπικά-Διαθῆκαι* (Athen 1970), 21-29.
MATEOS, Typikon = J. MATEOS, *Le Typikon de la Grande Église*, 2 Bde.: I. OCA 165 (Rom 1962) und II. OCA 166 (Rom 1963).
MEYER, Bruchstücke = Ph. MEYER, *Bruchstücke zweier τυπικὰ κτητορικά*, BZ 4 (1895), 45-48.
MEYER, Haupturkunden = Ph. MEYER, *Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster, größtenteils zum ersten Male herausgegeben und mit Einleitungen versehen* (Leipzig 1894, Amsterdam 1965).
MM = Ph. MIKLOSICH et J. MÜLLER, *Acta et Diplomata graeca medii aevi sacra et profana, collecta et edita*, voll. 1-6 (Wien 1860-1890; Aalen 1968).
NISSEN, Diataxis = W. NISSEN, *Die Diataxis des Michael Attaleiates* (Jena 1894).
OIKONOMIDÈS, Actes de Docheiariou = N. OIKONOMIDÈS, *Actes de Docheiariou* [= Archives de l'Athos, XIII] (Paris?).
PAPACHRYSSANTHOU, Actes du Protaton = D. PAPACHRYSSANTHOU, *Actes du Protaton* [= Archives de l'Athos, VII] (Paris 1975).
POTTHAST, Regesta = A. POTTHAST, *Regesta pontificum romanorum inde ab a. post Christum natum MCXCVIII ad a. MCCCIV*, I (Berlin 1874).
RQ = *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte.*
SKAF, Typika = A. SKAF, *Les Typika Ktetorika ou de Fondation. Leur structure, leur formation et leur doctrine* [Manuskript] (Rom 1989), 1-72.
TAFT, Mount Athos = R.F. TAFT, *Mount Athos: A Late Chapter in the History of the 'Byzantine Rite'*, DOP 42 (1988), 179-194.

1 — DAS TYPIKON-KTETORIKON

1.1. *Die Definition von τυπικὸν*

In der byzantinischen Gesellschaft wird das Wort Typikon in vielfältiger Hinsicht und Bedeutung gebraucht. Es bezeichnet eine

Vielzahl von Dokumenten, im profanen wie im kirchlichen Bereich(2). Dokumente mit juristischem bzw. rubrizistischem Inhalt werden als Typikon bezeichnet(3).

Die lexikalischen Bedeutungen:

Τυπικόν, -οῦ, τό: von
τύπτειν (Verbum):
akt.: schlagen, stoßen, hauen stechen, verletzen;
pass.: geschlagen werden, Schläge bekommen;
med.: sich schlagen, jemanden betrauern;
τυπικῶς (Adverb): vorbildlich;
τυπικός (Adjektiv): vorbildlich, modellhaft;
τό τυπικόν ist substantiviertes Adjektiv Neutrum.

Die Vielfalt der Bedeutungen für τὸ τυπικὸν ergeben sich aus der Gebrauchsvielfalt von **τύπος**.

Das Wort τύπος in der Antike, in der Bibel und in der Patristik:

— ***in der Antike:***

1. Schlag, Hieb, Eindruck.
2. Geschlagenes, Eingedrücktes, Gepräge, Bild, Bildwerk, Züge.
3. Umriß, Form, Skizze(4);

— ***im AT/NT:***

1. Vorbild, Beispiel.
2. Typus, Form der Gestalt, Ausdrucksform.

(2) Cf. R. Taft, Artikel: *Sabaitic Typika, Stoudite Typika, Synaxarion, Typikon of the Great Church, Typikon (litugical)*, A. Kazhdan (Hrg.), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, 3 Bde. (Oxford-New York 1991) Prof. Taft hat mir diese seine Beiträge noch vor dem Erscheinen zur Verfügung gestellt, ihm sei dafür herzlich Dank gesagt. Skaf, *Typika* 1-72, bes. 1. Galatariotou, *Typika*, 77-139, bes. 77. Konidares, *Nomike theorese*, 25-28. Manaphes, *Typika*, 21-29. Herman, *Istituzioni*, 293-375, bes. 295-298. De Meester, *Les Typiques*, 487-508, bes. 489.

(3) Cf. Skaf, *Typika*, 1.

(4) W. Gemoll, *Griechisch-deutsches Schulwörterbuch* (München/Wien [8]1962), 752.

3. Inhalt, Muster, Modell des Lebens.
4. Typus des Zukünftigen (5).

— ***in der Patristik:***

1. Merkmal, Symbol, (Eben-)Bild.
2. Form, Repräsentation, Figur.
3. Modell, Regel, schriftlich niedergelegtes Gesetz (6).

Das Wort τυπικὸν in der byzantinischen Gesellschaft

Τυπικόν, τὸ: ist eine Sammlung von Regeln, Vorschriften, eine Ordnung; ein Synonym von κανών, ein Regelformular, ein verpflichtendes Modell oder Muster, das gewisse religiöse Zeremonien oder Gottesdienste für ein Kloster, für eine Diözese, für ein Patriarchat festlegt. Es wiederholt, bzw. ergänzt die Rubriken der liturgischen Bücher (7).

Es ist im **liturgischen Bereich** eine Art 'Ceremoniale':

> *Liber qui regulat et ordinat officia et celebrationes, indicans simul et textus legendos vel canendos, caeremonias et rubricas, per totum annum liturgicum* (8).

Im **monastischen Bereich** ist es eine Mischung von Mönchsregeln, Zeremoniale und Konstitutiones, die das Spezifikum eines bestimmten Klosters oder Klosterverbandes bzw. den besonderen Stifterauftrag über die Vorschriften der hll. Väter, das Mönchtum betreffend, weitergehend, regeln (9).

Im **kirchenrechtlichen Bereich** ist das Typikon nur ein Teil des *Ius Monasticum*: Dazu gehören:

1. Normae et regulae ab ipsis Patribus, vitae monasticae moderatoribus, compostae.
2. Canones conciliorum oecumenicorum et particularium.

(5) W. BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch* (Berlin-New York 1988), 1654f.

(6) A. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford 5 1978), 1418-1420. H.G. LIDDELL-R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon* (Oxford 1968), 1835.

(7) L. ALLATIUS, *De libris ecclesiasticis Graecorum*, I (Paris 1645), 1-16. HERMAN, *Istituzioni*, 295.

(8) V.-S. JANERAS, *Introductio in Liturgias Orientales* [Manuskript, P.I.O.] (Rom 1969), 14.

(9) L. CLUGNET, *Dictionnaire Grec-Français des noms liturgiques* (Paris 1895), 155f. ARRANZ, *Typikon*, 444.

3. Constitutiones a Patriarchis et ceteris Ecclesiae antistibus edictae.
4. Statuta imperii civilis.
5. *Typica, seu constitutiones et ordinationes a monasteriorum fundatoribus aut vitae monachicae reformatoribus praescriptae. Quae typica secundum leges traditionis monasticae et ecclesiasticos canones conscribi debent*(10).

Oft enthält das monastische Typikon auch liturgische Vorschriften, die in diesem oder jenem Kloster in Gebrauch sind. Meist betreffen diese das Leben im Kloster während der "liturgisch-hochwertigen Zeiten".

Das liturgische Typikon aber versucht systematisch jeden Tag des Jahres in seiner liturgischen Besonderheit darzustellen: Das Kirchenjahr mit allen Festen und mit den Heiligengedächtnissen, mit allen Vorschriften, was gesungen, was zelebriert und mit welchen Zeremonien es vollzogen werden muß(11).

Abschließend kann angesichts der Betrachtung der verschiedenen liturgischen und monastischen Typika und ihrer großen Vielfalt hinsichtlich des Stils, des Inhalts festgestellt werden:

Es zeigen sich zwar oft Verwandtschaften in verschiedenen Themen und Usanzen, durch gleiche Einflüsse und Quellen, aber es findet sich kaum, daß zwei dieser Dokumente ganz deckungsgleich wären(12). Nikon vom Schwarzen Berg (ca. 1025-nach 1088) berichtet in seiner Schrift: 'Εν τάξει διαθήκης:

> I came upon and collected different typika, of Studios and of Jerusalem, and one did not agree with the other, neither Studite with another Studite one, nor Jerusalem ones with Jerusalem ones. And, gratly perplexed by this, I interrogated the wise ones and the ancients, and those having knowledge of these matters and seasoned in things pertaining to the office of ecclesiarch and the rest, of the holy monastery of our holy father Sabas in Jerusalem, including the office of hegumen (Vorwort, 9)(13).

(10) De Meester, *De monachico statu*, 3.68-70.

(11) Herman, *Istituzioni*, 295f.

(12) Herman, *Istituzioni*, 296. Cf. Taft, *Mount Athos*, 179-194.

(13) V.N. Beneševič (Hrg.), *Taktikon Nikona Černogorca: Grečeskij tekst po rukopisi No 441 Sinajskago monastyrja sv. Ekateriny*. Vypusk I, *Zapiski Ist.-Filol. Fakul'teta Petrogradskago Universiteta*, čast' 139 (Petrograd, 1917). Cf. Ders., *Opisanie grečeskich rukopisej monastyrja svjatoj Jekateriny na Sinae*, I (Sankt-Petersburg 1911), 561-601, zit. nach TAFT, *Mount Athos*, 179.

Die Liturgiewissenschaft unterscheidet heute drei Kategorien von Typika:

1. Das Kathedral-Typikon
2. das Monastisches Typikon und
3. die Typika als gottesdienstliche Einheiten.

1. Das **Kathedral-Typikon**([14]) ist ein liturgisches Kalendarium (= Synaxarion, Kanonarion), das angereichert ist mit den verschiedenen Riten und den liturgischen Texthinweisen, die am jeweiligen Tag Anwendung finden sollen. Vergleichbar ist diese Art der liturgischen Bücher z.B. mit den Ordines Romani im Westen([15]).

([14]) Kathedral-Typikon besagt hier die Art und Weise der Zelebration in den Gemeinden, d.h. außerhalb der Klöster, die immer vom Kathedralgottesdienst geprägt war.

Cf. dazu die Hauptliteratur, angeführt bei: TAFT, *Mount Athos*, 180. TAFT, *Byzantine Office*, 358-370.

Im einzelnen: ARRANZ, *Typikon*. M. ARRANZ, *Historia*. M. ARRANZ, *Les grande étapes de la Liturgie Byzantine: Palestine-Byzance-Russie. Essai d'aperçu historique, Liturgie de l'église universelle*, 43-72. M. ARRANZ, *Kak molilis' Bogu drevnie vizantijcy: Sutočnyj krug bogosluženija po drevnim spiskam vizantijskogo evchologija* (Leningrad 1979). M. ARRANZ, *La liturgie des heures selon l'ancien Euchologe byzantin, Eulogia: Miscellanea liturgica in onore di P. Burkhard* NEUNHEUSER, *Studia Anselmiana* 68, *Analecta Liturgica I* (Rom 1979), 1-19. M. ARRANZ, *Le sacerdoce ministériel dans les prières secrètes des vêpres et des matines byzantines, Euntes docete* 24 (1971), 186-219. M. ARRANZ, *Les prières presbytérales de la 'Pannychis' de l'ancien Euchologe byzantin et la 'Panikhida' des défunts*, OCP 40 (1974), 314-143; 41 (1975), 119-139. M. ARRANZ, *Les prières presbytérales de la Tritoektî de l'ancien Euchologe byzantin*, OCP 43 (1977), 70-93, 335-354. M. ARRANZ, *Les prières prebytérales des matines byzantines*, OCP 37 (1971), 406-436; 38 (1972), 64-115. M. ARRANZ, *Les prières presbytérales des Petites Heures dans l'ancien Euchologe byzantin*, OCP 39 (1973), 29-82. M. ARRANZ, *Les prières sacerdotales des vêpres byzantines*, OCP 37 (1971), 85-124. M. ARRANZ, *L'office de l'Asmatikos Hesperinos (vêpres chantées) de l'ancien Euchologe byzantin*, OCP 44 (1981), 122-157. M. ARRANZ, *L'office de la veillée nocturne dans l'Eglise grecque et dans l'Eglise russe*, OCP 42 (1976), 117-155, 402-425. N.D. USPENSKY, *The office of the All-Night Vigil in the Greek Church and in the Russian Church, St. Vladimir's Theological Quaterly* 24 (1980), 83-113, 169-195 [engl. Übers. des vorausgehenden Art.]. C. HANNICK, *Etude sur l'akolouthia asmatikê (avec quatre figures)*, JÖB 19 (1970), 243-260. O. STRUNK, *The Byzantine Office at Hagia Sophia*, DOP 9-10 (1955-1956), 175-202.

([15]) M.M. ANDRIEU, *Les Ordines romani du haut moyen âge*, 5 Bde, (Louvain 1931-1961). S.J.P. van DIJK und J. Hazelden WALKER, *The Origins*

2. Das **Monastische Typikon** ist im eigentlichen Wortsinn eine Regula, ähnlich der Regula Magistri oder der Regula Benedicti. In einem solchen Typikon sind monastische und liturgische Hinweise für den Alltag im Kloster zu finden.

3. Die **Typika als gottesdienstliche Einheiten** sind:

1) Einige ausgewählte Psalmen (102 und 145) und die Makarismen (Mt 5,3-11), die in der Enarxis der Liturgie gesungen werden; diese liturgische Einheit ersetzt heute oft, je nach liturgischer Vorschrift verwendet, die drei Liturgie-Antiphonen.

2) Eine Akoluthia (ein Wortgottesdienst an Tagen an denen keine Liturgie gefeiert wird)([16]), sie ist im griechischen Horologion zwischen der sechsten und der neunten Stunde eingeschoben. Der erste Teil dieser Akolouthia ist dies, was unter 1) beschrieben wurde.

3) Nach einem Zeugnis aus dem 9.Jhdt. war dieses Offizium bei den Mönchen als eine Art "Missa sicca", als Kommunionritus in Gebrauch. Es war allerdings nach der neunten Stunde eingeschoben([17]). Durch entsprechende Parallelen bei verschiedenen Gebeten in der georgischen Liturgie der Vorgeweihten-Gaben liegt die Vermutung nahe, daß es sich hier um eine alte Form der Jerusalemer Vorgeweihten-Gaben-Liturgie handeln könnte([18]).

---

of the Modern Roman Liturgy. The Liturgy of the Papal Court and the Franciscan Order in the Thirteenth Century, London 1960.

([16]) Cf. ARRANZ, *Typikon*, XLI, 444. I.M. HANSSENS, *Institutiones Liturgicae de ritibus orientalibus*, Bd. III: De Missa Rituum Orientalium, Pars altera (Rom 1932), 34-36.

([17]) J. MATEOS, *Un Horologion inédit de Saint Sabas, Le Codex sinaïtique grec 863* [IXe siècle], *Mélanges TISSERANT*, III ST 233, (Vatikan 1964) 47-76, bes. 54f: ***Struktur:*** **Εἰς τὴν μετάληψιν** (Μνήσθητι ἡμῶν, Κύριε, ... Μακάριοι οἱ πτωχοί... Χορὸς ἐπουράνιος... Προσέλθετε πρὸς αὐτὸν... (ψ 33,6). Πιστεύω... Πάτερ ἡμῶν... Κύριε ἐλέησον (γ'). Εἷς ἅγιος... Γεύσασθε καὶ ἴδετε... (ψ 33,9α). 'Αλληλούια... Εὐλογήσω τὸν Κύριον... (ψ 33,2). 'Εν τῷ Κυρίῳ ἐπαινεθήσεται ἡ ψυχή μου... (ψ 33,3). Δόξα. **Εὐχὴ μετὰ τὴν μετάληψιν**· Μετέλαβον τὸ σῶμα σου τὸ ἅγιον... Πλήρωσον τὸ στόμα μου αἰνέσεως... **Εὐχὴ μεταλήψεως**· Εὐχαριστοῦμεν σοι, Κύριε,...

Ein Kommentar zu dieser Akoluthia: Ders., *Un Horologion inédit*, 64-68.

([18]) S. PARENTI gab mir dankenswerter Weise diesen wichtigen Hinweis; er wird die sehr einleuchtend klingenden Argumente veröffentlichen.

2 — Die literarische Form des Typikon-Ktetorikon (19)

Wie oben schon erwähnt, handelt es sich bei dieser Art von Dokumenten um einen *testamentarischen Willen, um ein materielles und spirituelles Vermächtnis, um den "Stifter-Willen"*(20) *dem aus rechtlicher und aus geistlicher Sicht Folge zu leisten ist.* Diese Art der monastischen Typika enthalten liturgische Vorschriften und Regeln für das mönchische Leben(21). Ungefähr ab dem 10. Jhdt. bis ins 15. Jhdt. ist die Art dieser Dokumente bei der Gründung eines Klosters in Anwendung(22).

Das Typikon-Ktetorikon wird in einem Original und einer oder mehreren Kopien angefertigt, die meist im Kloster mit verschiedenen Schlüsseln im Archiv aufbewahrt verbleiben, während das Original entweder bei geistlichen oder weltlichen Behorden gesichert hinterlegt wird; oft wurden derlei Dokumente auch in einem Heiligtum, mit einem entsprechenden Archiv (Skevophylakion), wie z.B. Hagia Sophia(23), oder in einem anderen Kloster(24) hinterlegt, um bei Zerstörung oder Verfälschung einer Kopie, sich nach dem Original erneut eine Kopie erstellen zu können.

(19) Skaf, *Typika*, 28-39 passim.

(20) Krumbacher, *Geschichte*, 314-316.

(21) E. Marin, *De Studio Coenobio Constantinopolitano* (Paris 1869), 122-124.

(22) Cf. dazu unten 2.2 Die Liste der bis heute bekannten Typika Ktetorika.

(23) P. Gautier, *Le typikon de la Théotokos Kécharitoménè*, REByz 43 (1985), 5-166, bes. 133: 'Επεὶ δὲ καὶ τρία τυπικά, γεγόνασι σωματῷα παρ' ἡμῶν ἀπὸ βλαττίων ἐνδεδυμένα καὶ τρία βρέβια σὺν τῷ παρόντι δηλονότι τυπικῷ καὶ τῷ βρεβίῳ τῶν τῇ μονῇ ἀφιερωθέντων πάντων, διοριζόμεθα τά μὲν δύο τούτων, **ἤγουν τό τε τυπικὸν καὶ τὸ βρέβιον, τῷ θείῳ καὶ ἀσύλῳ καὶ ἱερῷ σκευοφυλακίῳ τῆς τοῦ Θεοῦ μεγάλης ἐκκλησίας ἀποτεθῆναι,** ὥσπερ καὶ ὅπου καὶ τά τῆς ἀνδρῴας μονῆς τοῦ Φιλανθρώπου,...

(24) P. Gautier, *Le typikon du Sébaste Gregoire Pakourianos*, REByz 42 (1984), 5-146, bes. 131 und 133: ...(131) Καὶ εἴ γε, ὅπερ ἀπεύχομαι, τὶς τῶν καθηγουμενευόντων ἐν τῇ δηλωθείσῃ καθ' ἡμᾶς ἁγίᾳ μονῇ ἢ τῶν ἐν αὐτῇ μοναχῶν πρὸς λύμην ταύτης καὶ τῶν ταύτῃ διαφερόντων ἐξανίσταται, καὶ πεοαθῇ ἀθετῆσαι τά ἐν τῷ παρόντι τυπικῷ ἀναγεγραμμένα, καὶ πρὸς κατάλυσιν καὶ ἀπώλειαν αὐτοῦ διεγερθῇ, **τὸ παρὰ τῇ δηλωθείσῃ μονῇ τῶν Παναγίου ἐναποκείμενον τυπικὸν ἐφανισθησεται καὶ ἀπελέγξει τὸν κατατολμήσαντα τὸ τοιοῦτον ἀτόπημα διαπράξασθαι.... (133)... τοιοῦτον τυπικὸν ἀποτεθῇ εἰς τὴν εἰρημένην τῶν Παναγίου μονήν.**

2.1. *Der Aufbau und die Inhalte eines Typikon-Ktetorikon*

Ein Typikon-Ktetorikon ist normalerweiser folgendermaßen strukturiert:

1) Titel/Überschrift
2) Einleitung
3) Hauptteil
4) Zusatz/Anhang/Kodizill
5) Brebion.

1) Titel/Überschrift (25)

Die Variationen der Namen, der verschiedenen Typen und Gestaltungsweisen der monastischen Typika ist enorm (26). Nachfolgend werden jeweils die in einem Jahrhundert häufig gebrauchten Termini aufgezeigt

Τύπος καὶ παράδοσις καὶ νόμος **(6.Jhdt.),**

'Υποτύπωσις, Διαθήκη **(9.Jhdt.),**

Προφορικὴ διαθήκη, 'Η τελευταία νομοθεσία καὶ διαθήκη, Τυπικόν, ἤτοι κανονικὸν **(10.Jhdt.),**

Διατύπωσις, Ἔκθεσις καὶ ὑποτύπωσις, (= Evergetis), Διάταξις, Τὸ τυπικὸν τὸ ἐκτεθέν, Τὸ ἴσον τῆς διατάξεως, Μυστικὴ διαθήκη καὶ κωδίκελλος, Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν, Κανονάριον, Τακτικόν **(11.Jhdt.),**

'Υποτύπωσις καὶ ἑρμηνεία, 'Υπόμνημα **(12.Jhdt.; im 12. Jhdt. sehr oft nur Τυπικόν oder 'Υποτύπωσις),**

Τυπικὴ διάταξις, Τυπικὴ διαθήκη, Λόγος. . .διαθηκικός **(13.Jhdt.),**

'Επιτελεύτιος ὁμιλία καὶ 'Υποτύπωσις, Κανονικὸς τύπος **(14. Jhdt.),** Τόμος καὶ τύπος **(14. Jhdt.; im 14. Jhdt. häufig: Διαθήκη, τυπικὴ διάταξις, τυπικόν, ὑποτύπωσις),**

Διαθήκη καὶ τυπικὴ παράδοσις **(um 1400),**

Χρυσόβουλλος λόγος, 'Επιτελεύτιος βούλησις καὶ διδασκαλία, Τυπικὴ διάταξις **(15.Jhdt.)**(27).

(25) Die verschiedenen Titel sind der nachfolgenden Liste der Ktetorika-Typika entnommen, cf. unter 2.2.

(26) Cf. HERMAN, *Istituzioni*, 289-302. GALATARIOTOU, *Typika*, 80-85.

(27) KONIDARES, *Nomike theorese*, 45-67.

2) Einleitung

Die verschiedenen Motive der Einleitung sind:

- historische oder spirituelle Erwägungen,
- fast alle erwähnen den Stifter und seine Motivation, das Kloster zu gründen,
- Dank an Gott, dem Geber aller Gaben; Lobpreis und Anrufung der Allerheiligsten Dreifaltigkeit(28).

Einige Typika haben als Abschluß der Einleitung noch eine später hinzugefügte liturgische Formel, z.B.: Πάτερ, εὐλόγησον(29). Dies verweist auf eine öffentliche Lektüre im Refektorium oder in der Kirche(30).

3) Hauptteil

Eine bestimmte Abfolge oder Behandlung von festen Themen ist nicht vorgegeben, wenngleich sich doch, durch das menschliche Zusammenleben und einer festen Hierarchie im Kloster bedingt, gewisse Ähnlichkeiten von Fall zu Fall bei den verschiedenen Typika ergeben (wenn sie uns einigermaßen vollständig erhalten sind):

1. selbständiger Eigenstand und unveräußerlicher Besitz des Klosters.
2. Führung und Verwaltung des Klosters (manchmal auch die Festlegung der Zahl der Mönche im Kloster) und die verschiedenen innerklösterlichen Aufgaben.
3. Gottesdienst (Offizium, Liturgie, Kommunion, Beichte, Geistlicher Vater) und Arbeit.
4. Fasten und Feiern.
5. Baden, Hygiene, Kranke.
6. verschiedene Stufen des Mönchtums.
7. soziale Dienste des Klosters, bzw. Umgang mit Außenstehenden, Kranke, Pilger, Arme.
8. Besucher, Begegnung mit dem anderen Geschlecht(31).

(28) SKAF, *Typika*, 30. HERMAN, *Istituzioni*, 299, Anm. 1: Διάταξις σὺν Θεῷ γενομένη παρὰ Μιχαὴλ πατρικίου... εἰς δόξαν πατρός, καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος (MM, V. 293, c.f. Anm. 22).

(29) GAUTIER, *Evergetis*, 16. DMITRIEVSKIJ, Opisanie, I, 615. Desgleichen: MM, Bd. V, 392: Diataxis des Neilos, Bischof von Tamasia, für das Kloster der Theotokos tou Machaira, Zypern, (zit. nach HERMAN, *Istituzioni*, 299, Anm. 3). DMITRIEVSKIJ, Opisanie, I, 769: Typikon des Kaisers Michael VIII. Palaiologos, für das Kloster des Erzengel Michael auf dem Berg Auxentios.

(30) HERMAN, *Istituzioni*, 299, cf. auch 299 Anm. 3.

(31) Cf. SKAF, *Typika*, 30-34. HERMAN, *Istituzioni*, 295, 297. NISSEN, *Diataxis*, 2-21.

4) Zusatz/ Anhang/ Kodizill

Es gibt der Zusatz, bestehend aus Datum und Unterschrift, dem ganzen Dokument die rechtliche Form und verbindliche Wirksamkeit. In einigen Typika findet sich dieser Teil des Dokumentes nicht, sei es daß es sich in diesem Falle nur um Kopien handelt oder sei es, daß sie unvollständig überliefert sind, oder sei es, daß auch andere rechtsgültige Formen in Gebrauch waren, die dem Dokument gesetzeskräftige Gültigkeit verliehen(32).

Aus der Vielzahl der Dokumente läßt sich tatsächlich auch feststellen, daß die verschiedenen Stifter eine literarische und juristische Form benutzen konnten, die dieser Formalitäten nicht bedurfte:(33) 'Επιτελεύτιος βούλησις καὶ διδασκαλία(34), 'Επιτελεύτιος ὁμιλία(35), Μυστικὴ διαθήκη(36).

5) Brebion

Βρέβιον (βρέουϊον, βρέυϊον, lat. breve, breviarium), ist ein Inventarverzeichnis(37). Dieses Teilstück eines Typikons findet sich nur bei einigen Dokumenten und ist für die Gültigkeit eines Typikons nicht erforderlich(38).

Dieses Inventarverzeichnis führt meist die vom Stifter gewährte Schenkung an heiligem Gerät, Ikonen, Pretiosen, Gold und Silber an, was für eine bestimmte Ausrichtung bzw. für einen Anfang eines Klosters eben nötig war. Es war unveräußerliches Gut(39).

Wie der Idealfall eines Typikons nach der oben angeführten

(32) Cf. SKAF, *Typika*, 34-36.

(33) Cf. Liste bei GALATARIOTOU, *Typika*, 137f. KONIDARES, *Nomike theorese*, 45-67. SKAF, *Typika*, 35. 25-27.

(34) 'Επιτελεύτιος βούλησις καὶ διδασκαλία τοῦ Πατριάρχου Ματθαίου Α (1397-1410), ΕΕΒΣ 45 (1981-82), 462-515 (zit. nach Konidares, Nomike theorese, 67). H. HUNGER, *Das Testament des Patriarchen Matthaios I.* (1397-1410), BZ 51 (1958), 288-309.

(35) V. LAURENT, *Écrits spirituels inédits de Macaire Choumnos († c. 1382) fondateur de la "Nea Moni" Thessalonique*, 'Ελληνικά 14 (1955), 40-86.

(36) MM, Bd.VI, 59-80.

(37) Cf. NISSEN, *Diataxis*, 69-83: ausführlichst sind hier die verschiedenen Varianten beschrieben.

(38) Cf. KRUMBACHER, *Geschichte*, 314-316.

(39) P. GAUTIER, *Diataxis pour le Monastère du Christ Panoiktirmon*, REByz 39 (1981), 17-129, bes. 85.

Ordnung und Struktur aussehen soll, ist uns in der Diataxis des Michael Attaleiates (von 1077) überliefert(40).

2.2 — Die Liste der bis heute bekannten und edierten Typika-Ktetorika(41)

Bei der Erstellung der nachfolgenden Liste habe ich mich hauptsächlich an Konidares orientiert. Von ihm ist im wesentlichen Galatariotou abhängig, von ihr wiederum Skaf, wobei beide oft vereinfachen und sehr 'großzügig' sind, was die Editionen betrifft. Der Artikel von Galatariotou ist aber trotzdem eine gute Zusammenschau der schon einmal geleisteten Arbeit.

Konidares verdankt sein Werk vorallem den großen Verdiensten von Krumbacher, De Meester, Beck, Janin und Manaphes.

(Die nachfolgenden Angaben zeigen jeweils die *Entstehungszeit*, das *Werk* und seine *Veröffentlichung* an):(42)

[Als erstes Werk müßte hier eigentlich vom Alter der inhaltlichen Überlieferungen her das Werk Τύπος καὶ παράδοσις τῆς σεβασμίας λαύρας τοῦ {ἁγίου} Σάββα stehen. Es reicht inhaltlich sicher ins 6. Jhdt. zurück. Die zubehandelnde HS aber ist im 11. Jhdt. geschrieben worden, daher wurde dieses Werk ins 11. Jhdt. eingereiht](43).

vor 826

1. Diatheke des Theodor Studios, für das Studion-Kloster von

(40) Cf. Nissen, *Diataxis* (=Analyse des Textes); der Text im vollen Wortlaut findet sich bei: P. Gautier, *Diataxis de Michel Attaliate*, REByz 39 (1981), 5-143.

(41) Für diese Aufstellung cf.: Galatariotou, *Typika*, 85-87 und 137-138. Skaf, *Typika*, 25-27. Konidares, *Nomike theorese*, 43-67. Janin, *Monachisme*, 18-21. De Meester, *De monach. statu*, bes. Fontes speciales, XXIII-XXVII.

(42) Es war mir nicht möglich, alle griechischen Literarturverweise nachzuprüfen, so daß ich mich in solchen Fällen dann auf Konidares verlassen mußte.

(43) Cf. unter Nr. 29 der Liste der Typika-Ktetorika und unter Anm. 85.

Konstantinopel (Τοῦ ὁσίου καὶ θεοφόρου πατρὸς ἡμῶν καὶ ὁμολογητοῦ Θεοδώρου, ἡγουμένου τοῦ Στουδίου, διαθήκη)(44)

— *PG 89, 1813-1824.*

nach 826

2. Hypotyposis des Theodor Studios (Ὑποτύπωσις σὺν Θεῷ καταστάσεως τῆς εὐαγεστάτης μονῆς τῶν Στουδίου)(45)

— *DMITRIEVSKIJ, Opisanie* I, XII-XXXI, 224-238(46).

um 900

3. Mündliche Diatheke des Patriarchen Euthymios († 917)(47) (Περὶ τῆς εἰς τοὺς ἐν τῷ Ψαμαθίᾳ καὶ τοῦ Ἀγαθοῦ πατέρας τελευταίας παραινέσεως)(48)

- *P. KARLIN-HAYTER, Vita Euthymii Patriarchae* CP., B 3 (1970), 143-147.

vor 955

4. Nomothesia und Diatheke des Paul des Jüngeren, für das Latmos- Kloster auf dem Berge Latros (Ἡ τελευταία νομοθεσία καὶ διαθήκη τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν καὶ θαυματουργοῦ Παύλου, παρρεκβληθεῖσα ἀπὸ τοῦ ἐν τῇ μονῇ κειμένου βιβλίου, ἐν ᾧ τὰ περὶ αὐτοῦ πλατύτερά τε καὶ σαφέστερον καθιστόρηται)(49)

— *S.P. LAMPROS*, Νέος Ἑλληνομνήμων 12 (1915), 198-203(50).

(44) KONIDARES, *Nomike theorese*, 46. BHG, 1759 (zur Datierung des Todesjahres). BECK, *Kirche*, 492. JANIN, Églises III, 431.

(45) KONIDARES, *Nomike theorese*, 46. JANIN, *Églises* III, 430-440. BECK, *Geschichte*, 90f.

(46) Mit Varianten von Vatican. gr. 2029 (= A. MAI, *Nova patrum bibliotheca*, Vol. 4 (Rom 1849), 111-125 und PG 99, Sp. 1704-1720. Cf. TAFT, *Mount Athos*, 182.

(47) KONIDARES, *Nomike theorese*, 46f., cf. BHG, 651. BECK, *Kirche*, 549f. MANAPHES, *Typika*, 130. 191.

(48) Cf. zu diesem Kloster: JANIN, Églises II, 23.

(49) KONIDARES, *Nomike theorese*, 51. BHG, 1474h. H. DELEHAYE, *Monumenta Latrensia hagiographica*, Th. WEIGAND (Hrg.), Milet. *Ergebnisse der Ausgrabungen und Untersuchungen seit dem Jahre 1899*, Bd. III. 1: *Der Latmos* (Berlin 1913), 97.152f. BECK, *Kirche*, 576. 588. BECK, *Geschichte*, 135. MANAPHES, *Typika*, 146. JANIN, *Églises* II, 217f.

(50) Cf. G. MERCATI, *Minuzie: Falsa finale del Testamento di S. Paolo*

nach 962-963

5. *Hypotyposis des Athanasius*, für die Lavra auf dem Berge Athos (Ὑποτύπωσις καταστάσεως τῆς λαύρας τοῦ ὁσίου Ἀθανασίου)([51])

zwischen 969-976

6. *Typikon des Athanasius*, für die Lavra auf dem Berge Athos (Τυπικόν, ἤτοι κανονικὸν τοῦ ὁσίου καὶ θεοφόρου πατρὸς ἡμῶν Ἀθανασίου τοῦ ἐν τῷ Ἄθῳ)([52])

zwischen 984-1000

7. *Diatyposis des Athanasius*, für die Lavra auf dem Berge Athos (Ἡ διατύπωσις τοῦ ὁσίου καὶ μακαρίου πατρὸς ἡμῶν Ἀθανασίου)([53])

— *ATHANASIOS, Typikon, Diatyposis und Hypotyposis für die Lavra:*

— *P. MEYER, Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster* (Leipzig 1894), 102—140.

kurz vor 972

8. *Typikon des Tsimiskes*, für verschiedene Klöster auf dem Ber-

---

Latreno, Bes (= Bessarione. Pubblicazione periodica di studi orientali) 33 (1917) 335-336. Ders., *Opere Minori*, vol. IV, ST, 79 (Vatikan 1937) 39f.: Mercati zeigt auf, daß der letzte Abschnitt des Textes der Epilog Ἀσκητικῶν von Basilios ist (PG 31, 652 B-D).

([51]) Cf. TAFT, *Mount Athos*, 183, Anm. 36. J. NORET, *La Vie la plus ancienne de S. Athanase l'Athonite confrontée aux écrits laissés par le saint*, AB 100 (1982), 545-566, bes. 547: gegen LEMERLE, *Lavra*, I, 21. KONIDARES, *Nomike theorese*, 48: datiert um 970. BHD, 190 b. Cf. NISSEN, *Diataxis*, 5f. MEYER, *Haupturkunden*, 25f. BECK, *Kirche*, 588f. BECK, *Geschichte*, 136f. MANAPHES, *Typika*, 131.178f. PAPACHRYSSANTHOU, *Actes du Protaton*, 69f.

([52]) Cf. TAFT, *Mount Athos*, 183, Anm. 37. NORET, *La Vie*, a.O., 551f.: gegen LEMERLE, *Lavra*, I,17: er argumentiert für ca. 973-975. KONIDARES, *Nomike theorese*, 47: datiert um 970. BHG, 190.

([53]) Cf. TAFT, *Mount Athos*, 183, Anm. 39. LEMERLE, *Lavra*, I, 20. NORET, *La Vie*, a.O.,564. DMITRIEVSKIJ, Opisanie, I, 246-256. KONIDARES, *Nomike theorese*, 48: datiert nach 970. BHG, 191.

ge Athos (Τυπικὸν τοῦ εὐσεβοῦς βασιλέως 'Ιωάννου τοῦ Τσιμισκῆ) (54)

— *D. PAPACHRYSSANTHOU, Actes du Protaton*, Nr. 7, 209-215.

1027

9. Diatyposis des Nikodemos, für das Nea Gephyra-Kloster zu Lacademon (55)

— *D.A. ZAKYNTHINOS, 'Ελληνικά* 15 (1957), 99-100.

1045

10. Typikon des Monomachen, für den Berg Athos (Τὸ ἴσον τοῦ γεγονότος τυπικοῦ ἐν τῷ Ἁγίῳ Ὄρει παρὰ Κοσμᾶ μοναχοῦ τοῦ Τζιτζιλούκη, προστάξει τοῦ ἀοιδίμου κυροῦ Κωνσταντίνου τοῦ Μονομάχου) (56)

— *D. PAPACHRYSSANTHOU, Actes du Protaton*, Nr. 8, 224-232.

1065

11. Hyotyposis des Timotheos, für das Kloster Theotokos (tes Evergetidos) zu Konstantinopel (Ἔκθεσις καὶ ὑποτύπωσις τοῦ βιοῦ τῶν ἐν τῇ μονῇ τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου τῆς Εὐεργέτιδος μοναχῶν παραδοθεῖσα παρὰ Τιμοθέου μοναχοῦ ἱερέως καὶ καθηγουμένου γεγονότος μετὰ τὸν κτήτορα τῆς αὐτῆς μονῆς) (57)

— *DMITRIEVSKIJ, Opisanie* I, 615-656; *P. GAUTIER, Evergetis*, REByz 40 (1982), 5-95.

1077

12. Diataxis des Michael Attaleiates, für das Ptochotropheion zu Rheidestos und für das Kloster Christos — Panoiktirmos zu Konstantinopel (Διάταξις σὺν θεῷ γενομένη παρὰ Μιχαὴλ πατρικίου,

(54) Cf. MEYER, *Haupturkunden*, 29f. BECK, *Kirche*, 589. DÖLGER, *Regesten*, 745 (mit Bibliographie). PAPACHRYSSANTHOU, *Actes du Protaton*, 69f. KONIDARES, *Nomike theorese*, 48.

(55) Zu diesem Werk konnten keine weiteren Angaben gefunden werden, cf. GALATARIOTOU, *Typika*, 85.138.

(56) Cf. MEYER, *Haupturkunden*, 36f. DÖLGER, *Regesten*, 874. 879. PAPACHRYSSANTHOU, *Actes du Protaton*, 216f. BECK, *Geschichte*, 137f. KONIDARES, *Nomike theorese*, 48f.

(57) KONIDARES, *Nomike theorese*, 49. Cf. JANIN, *Églises* III, 178-183.

ἀνθυπάτου, κριτοῦ ἐπὶ τοῦ ἱπποδρόμου καὶ τοῦ βήλου, τοῦ 'Ατταλειάτου, ἐπὶ τῷ παρ' αὐτοῦ συστάντι πτωχοτροφείῳ καὶ μοναστηρίῳ καθὼς ὀφειλει τελεῖσθαι τὰ ἐπ' αὐτοῖς ἄχρις αἰῶνος εἰς δόξαν Πατρός, Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος)([58])

— *P. GAUTIER, Diataxis M. Attaliate*, REByz 39 (1981), 5-143.

1083

13. Typikon des Gregorios Pakourianos, für das Kloster der Theotokos (tes Petriziotisses) zu Bačkovo (Τὸ τυπικὸν τὸ ἐκτεθὲν παρὰ τοῦ μεγάλου δομεστίκου τῆς Δύσεως κυροῦ Γρηγορίου τοῦ Πακουριανοῦ πρὸς τὴν παρ' αὐτοῦ κτισθεῖσαν μονὴν τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου τῆς Πετριτζιωτίσσης)([59])

— *P. GAUTIER, Pankourianos*, REByz 42 (1984), 5-145.

1085-1106

14. Diataxis des Manuel, Bischof von Tiberiopolis, für das Kloster der Theotokos (Eleousa) zu Stroumitza (Τὸ ἴσον τῆς διατάξεως τοῦ ὁσιωτάτου πατρὸς ἡμῶν Μανουὴλ μοναχοῦ καὶ κτήτορος τῆς μονῆς τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου τῆς 'Ελεούσης, τῆς ἐν τῷ θέματι μὲν Στρουμίτζης, ἐν τῷ χωρίῳ δὲ 'Ανωπαλαιοκάστρῳ λεγομένῳ ἱδρυμένης)([60])

— *L. PETIT, Le monastère de Notre Dame de Pitié en Macedoine*, in: *Izvestija Russkago Archeologičeskago Instituta Konstantinopole* 6 (1900), 1-153([61]).

1091

15. Hypotyposis des Christodoulos, für das St. Johannes-Kloster auf Patmos ('Υποτύπωσις θεοφιλὴς εἴτουν διάταξις τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Χριστοδούλου, ἣν διετάξατο ἐν τῇ ἰδίᾳ αὐτοῦ μονῇ τῇ οὔσῃ ἐν Πάτμῳ τῇ νήσῳ πρὸς τοὺς ἑαυτοὺς μαθητάς)([62])

([58]) Cf. NISSEN, *Diataxis*, 35-122: ist eine Analyse zu dem Text. Cf. LEMERLE, *Cinq études*, 67-112. KONIDARES, *Nomike theorese*, 49.

([59]) LEMERLE, *Cinq études*, 115-191. KAUCHTSCHISCHWILI, *Georgica*, 83-256. PETIT, *Pétritzos*, 1-63. KONIDARES, *Nomike theorese*, 50.

([60]) KONIDARES, *Nomike theorese*, 50f.

([61]) Cf. BECK, *Kirche*, 646.

([62]) KONIDARES, *Nomike theorese*, 51. BHG, 307. BECK, *Kirche*, 647.

1093

16. Diatheke des Christodoulos, für das St. Johannes-Kloster auf Patmos und *Kodizill des Christodoulos,* für das St. Johannes-Kloster auf Patmos (Μυστικὴ διαθήκη καὶ κωδίκελλος, τοῦ ὁσίου Χριστοδούλου) ([63])

— *MM,* VI. (Vindobonae 1865), 59-90 [Hypotyposis: 59-80, Diatheke und Kodizill: 81-90].

11.Jhdt.

17. Diatheke des Mönches Johannes Xenos, Eremit, eine Art Typikon mit selbstbiographischem Einleitungsteil ([64]) (Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ ἐρημίτου τοῦ τῇ ἐπωνυμίᾳ Ξένου) ([65])

— *N.B. TOMADAKES,* Ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ Ξένος καὶ ἡ διαθήκη αὐτοῦ, Κρητικὰ Χρονικὰ 2 (1948), 47-72 ([66]).

Ende 11.Jhdt.

18. Kanonarion, Typikon oder Taktikon des Mönches Nikon vom Schwarzen Berg ([1] Κανονάριον σὺν Θεῷ εἶτ᾽ οὖν τυπικὸν περιέχον τὰ ἐκ τῶν θείων γραφῶν ἐκλεγέντα περὶ καταστάσεως τῶν παραδεδομένων ἡμῶν τύπων παρὰ τῶν ἁγίων πατέρων εἰς σωτηρίαν ψυχῶν, καὶ ἐγγράφως ἐπιδοθὲν εἰς τοὺς ἐφ᾽ ἡμᾶς ἀδελφούς· und [2] Τοῦ αὐτοῦ ἕτερον τυπικὸν ἐκ τῶν θείων γραφῶν εὐμάρτυρον ἐν τῇ ἁγίᾳ μονῇ τῆς ὑπερενδόξου Θεοτόκου τῆς ἐπονομαζομένης ἐγχωρίως τοῦ Ροϊδίου περὶ τῆς ξενοδοχίας καὶ τῆς ἐκκλησίας καὶ ἑτέρων ὑποθέσεων ἀναγκαίων) ([67])

([63]) Konidares, *Nomike theorese,* 51. BHG, 308. Beck, *Geschichte,* 180. Manaphes, *Typika,* 132f.

([64]) Beck, *Kirche,* 590.

([65]) Konidares, *Nomike theorese,* 51. Manphes, 150f. 191f.

([66]) Delehaye, *Deux typica,* 191-196.

([67]) I. Doens, *Nicon de la Montagne Noire,* Byz 24 (1954), 131-140. C. De Clerq, *Les textes juridiques dans les pandectes de Nicon de la Montagne Noire* [S. Congregazione per la Chiesa Orientale. Codificazione canonica orientale. FCCO, Serie II, fasc. XXX] (Venedig 1942). Beck, *Kirche,* 600. A. Hohlweg, *Nikon vom Schwarzen Berg, Tusculum-Lexikon* griechischer und lateinischer Autoren des Altertums und des Mittelalters (München-Zürich [3]1982) 573f. Konidares, *Nomike theorese,* 52f.

— *V.N. BENEŠEVIČ*, Taktikon Nikona Černogorca. Grečeskij tekst po rukopisi No 441 Sinajskago monastyrja sv. Jekateriny, Zapiski Ist.-Filol. Fakulteta Petrogradskago Universiteta 139 (1917), 1-80([68]).

nach 1112

19. Hypotyposis des Johannes, für das Kloster St. Johannes (tou Phoberou) zu Monacheian (Ὑποτύπωσις καὶ ἑρμηνεία περιέχουσα ὡς ἐν συντόμῳ [τὴν μοναχικὴν πολιτείαν καὶ ἄσκησιν] ἅπασαν, ἀκριβῶς συλλεγεῖσα παρὰ Ἰωάννου ταπεινοῦ μοναχοῦ καὶ παραδοθεῖσα τοῖς ἀδελφοῖς αὐτοῦ τοῖς ἐν τῷ ὄρει τῆς μονῆς τοῦ τιμίου Προδρόμου τοῦ ἐν τῷ Μοναχείῳ)([69])

— *A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS*, Noctes Petropolitanae, (St. Petersburg 1913), 1-87 [Fotomech. Nachdruck: Zentralantiquariat der DDR (Leipzig 1976)].

vor 1118

20. Typikon der Eirene Doukaina, für das Kloster Theotokos Kecharitomene (τυπικὸν τῆς σεβασμίας μονῆς τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου τῆς Κεχαριτωμένης τῆς ἐκ βάθρων νεουργηθείσης καὶ συστάσης παρὰ τῆς εὐσεβεστάτης αὐγούστης κυρᾶς Εἰρήνης τῆς Δουκαίνης κατὰ τήν αὐτῆς πρόσταξιν κὰ γνώμην ὑφηγηθέν τε καὶ ἐκτεθέν)([70])

— *P. GAUTIER, Kecharitomene*, REByz 43 (1985), 5-165([71]).

nach 1118

21. Diatheke des Neophytos, Abtes des Klosters Dochiariou und Protos des Hl. Berges (Διαθήκη Νεοφύτου, ἡγουμένου τῆς μονῆς Δοχειαρίου καὶ Πρώτου τοῦ Ἁγίου Ὄρους)([72])

([68]) Cf. V.N. BENEŠEVIČ, *Opisanie grečeskich rubkopisej monastyrja svjatoj Jekateriny na Sinaje*, I (Sankt-Petersburg 1911), 561-601. Von CHR. HANNICK, ist nach Konidares (cf. 53 Anm. 48) eine Neuausgabe des Taktikon in Arbeit (bzw. es könnte schon erschienen sein).

([69]) KONIDARES, *Nomike theorese*, 53. BECK, *Kirche*, 647. Zum Kloster cf. JANIN, *Églises* II, 7f.

([70]) KONIDARES, *Nomike theorese*, 53. BECK, *Kirche*, 647. Zum Kloster cf. JANIN, *Églises* III, 188f.

([71]) MM, Bd. V., 327-391.

([72]) KONIDARES, *Nomike theorese*, 54.

— *N. OIKONOMIDES, Actes de Docheiariou* [= Archives de l'Athos, XIII] (Paris?) Nr. 6, 94-97(73).

1136

22. Typikon des Kaisers Johannes II. Komnenos, für das Kloster Christos-Pantokrator zu Konstantinopel (Τυπικὸν τῆς βασιλικῆς μονῆς τοῦ Παντοκράτορος)(74)

— *P. GAUTIER, Pantokrator*, REByz 32 (1974), 1-145.

um 1130/1131

23. Typikon des Abtes Lukas († 1149), für das Kloster San Salvatore in Messina (Τυπικὸν τῆς ἐν Μεσσήνῃ μονῆς τοῦ Σωτῆρος Χριστοῦ)(75)

— *J. COZZA-LUZI, De typico sacro messanensis monasterii archimandritalis*, Nova Patrum Bibliotheca, X/2 (Rom 1905), 117-137(76).

1143

24. Hypomnema des Leo, Bischof von Nauplion, für das Kloster der Theotokos (tes Areias) bei Aenos (Ὑπόμνημα τοῦ ταπεινοῦ Λέοντος καὶ εὐτελοῦς ἐπισκόπου Ἄργους καὶ Ναυπλίου ἐπὶ τῇ γεγονυίᾳ παρ' αὐτοῦ νέᾳ μονῇ ἐπ' ὀνόματι τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου ἐν τῇ τοποθεσίᾳ τῆς Ἀρείας)

Typikon des Leo, Bischof von Nauplion, für das Kloster der Theotokos (tes Areias) bei Aenos (Τυπικὸν τοῦ ταπεινοῦ Λέοντος καὶ εὐτελοῦς ἐπισκόπου Ἄργους καὶ Ναυπλίου ἐπὶ τῇ γεγονυίᾳ παρ'

(73) Bezüglich der Datierung: OIKONOMIDES, *Actes de Docheiariou*, 91f. und 93.

(74) KONIDARES, *Nomike theorese*, 54. JANIN, *Églises* III, 515-523.

(75) KONIDARES, *Nomike theorese*, 54. BECK, *Kirche*, 648. ARRANZ, *Typikon*, XVIII-XXV, bes. XXf. Die Datierung von Leroy wie sie nachfolgend bei Leroy angegeben ist, scheint doch etwas tendentiös zu sein: LEROY, La date, 39-55, bes. 40-44. Als ausführliche Korrektur dazu cf.: M. ARRANZ, *Les prières de la Gonyklisia ou Génuflexion*, OCP 48 (1982), 92-123, bes. 108f. Anm. 44. DE MEESTER, *Les typiques*, 501: er datiert sehr spät 1175?. JANIN, *Monachisme*, 20. MANAPHES, *Typika*, 185.

(76) Es gibt noch die Ausgabe von S. ROSSI, *La prefazione al Typicon del monastero del SS. Salvatore, scritta da Luca primo archimandrita*, Atti della R. Academia Peloritana 17 (1902-1903), 71-84. MANAPHES, *Typika*, 185.

αὐτοῦ νέᾳ μονῇ ἐπ' ὀνόματι τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου ἐν τῇ 'Αρείᾳ)

— *G.A. CHORAS, 'Η ἁγία μονὴ 'Αρείας Ναυπλίου* (Athen 1975), 239-252: [Hypomnema: 239-244; Typikon: 244-252](77).

1152

25. Typikon des Sebastokrators Isaak Komnenos, für das Kloster der Theotokos (Kosmoteira) bei Aenos (Τυπικὸν ἐμοῦ τοῦ σεβαστοκράτορος 'Ισαακίου καὶ υἱοῦ τοῦ μεγάλου βασιλέως κυροῦ 'Αλεξίου τοῦ Κομνηνοῦ ἐπὶ τῷ καινισθέντι παρ' ἡμῶν νεοσυστάτῳ μοναστηρίῳ. . .)(78)

— *L. PETIT, Typikon du monasterè de la Kosmosotira près d'Aenos* (1152), IRAIK 13 (1908), 17-77.

1158

26. Typikon des Athanasios Philanthropos, für das St. Mamas-Kloster zu Konstantinopel (Τυπικὸν τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει μονῆς τοῦ ἁγίου μεγαλομάρτυρος Μάμαντος)(79)

— *S. EUSTRATIADES, Τυπικὸν τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει μονῆς τοῦ ἁγίου μεγαλομάρτυρος Μάμαντος, 'Ελληνικά* 1 (1928), 245-314(80).

1160

27. Hypotyposis des Nikolaus, für das Kloster St. Nikolaus (ton Kasoulon) bei Otranto ('Υποτύπωσις περὶ βρώσεως καὶ πόσεως τῆς μονῆς τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Νικολάου τῶν Κασούλων, συγγραφεῖσα παρὰ Νικολάου μοναχοῦ καὶ ἀναξίου ἡγουμένου τῆς αὐτῆς ἁγίας μονῆς)(81)

— *DMITRIEVSKIJ, Opisanie I*, 818-823(82).

(77) MM, Bd. 5, 183-190.

(78) Ed. KURTZ, *Unedierte Texte aus der Zeit des Kaisers Johannes Komnenos*, BZ 16 (1907), 69f. und 104f. JANIN, *Églises* III, 314f.

(79) A. MARABA-CHATZNIKOLAOS, *'Ο ἅγιος Μάμας*, CIFA [= Collection de l'Institut français d'Athènes] 57 (Athen 1953), 65f.; JANIN, *Églises III, 314.*

(80) Cf. A. SIGALA, Βιβλιοκρισία, ΕΕΒΣ 7 (1930), 399-405. V. LAURENT, *Remarques critiques sur le texte du typikon du monastère de Saint-Mamas*, EOr 30 (1931), 233-242.

(81) Cf. NISSEN, *Diataxis*, 13. KRUMBACHER, *Geschichte*, 318 [§ 2 Anm. 8]; BECK, *Kirche*, 649; MANAPHES, *Typika*, 184.

(82) Eine andere Textausgabe: J. COZZA-LUZZI, *De excerptis liturgicis e Ty-*

1162

28. Typikon des Nikephoros Mystikos, für das Kloster Elegmoi der Theotokos (ton Eliou Bomon) (Τυπικὸν τῆς σεβασμίας μονῆς τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου τῶν Ἡλίου Βωμῶν ἤτοι τῶν Ἐλεγμῶν, τῆς διακειμένης μὲν ἐν τοῖς μέρεσι τῆς Ἀνατολῆς, ἐν τῷ Θέματι Ὀψικίου, ὑπὸ τὴν ἐνορίαν τοῦ Καταβολίου, τῆς ὑπὸ τὴν ἐξουσίαν οὔσης πρότερον τῆς ἁγιωτάτης Μεγάλης Ἐκκλησίας, ἐλευθερωθείσης δὲ δι' ὑπομνήματος πατριάρχου τοῦ καὶ ἐπικυρωθέντος ὄπισθεν διὰ τῆς βασιλικῆς καὶ θείας χειρός καὶ τῆς κηρίνης βούλλης, ἐκτεθὲν κατὰ θέλησιν καὶ ἀρέσκειαν ἐμοῦ τοῦ καὶ ἐλευθερώσαντος αὐτὴν Νικηφόρου, τοῦ γεγονότος Μυστικοῦ...)(83)

— *DMITRIEVSKIJ, Opisanie* I, 715-769(84).

ca. 11. Jhdt.

29. Typikon des St. Sabas, (Τύπος καὶ παράδοσις καὶ νόμος τῆς σεβασμίας λαύρας τοῦ [ἁγίου] Σάββα)(85)

— *E. KURTZ*, BZ 3 (1894), 167-170.

nach 1195-ca. 1199(86)

30. Typikon des Sabas, Erzbischof von Serbien, für sein Kloster zu Karyes auf dem Berge Athos (Τυπικὸν τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Σάββα, πρώτου ἀρχιεπισκόπου Σερβίας, τὸ ὁποῖον ἔγραψεν ἰδιοχείρως αὐτοῦ)(87)

— *P. MEYER, Haupturkunden*, 184-187(88).

---

pico monasterii Casulani, Nova Patrum Bibliotheca, Bd. X/II (Rom 1905), 149-166.

(83) KONIDARES, *Nomike theorese*, 57. JANIN, *Églises* II, 143f. und 146f.

(84) Dieses Typikon hat das Typikon von Evergetis als Vorlage benutzt.

(85) Die HS stammt ungefähr aus dem 11. Jhdt., der Inhalt ist jedoch viel älter. Es vermittelt Überlieferungen aus dem 6. Jhdt., die nach und nach verschiedene Adaptionen erfuhren, bzw. auch belassen wurden: Cf. dazu BECK, *Kirche*, 388f. MANAPHES, *Typika*, 36.178. A. EHRARD, *Das griechische Kloster Mar-Saba in Palästina: seine Geschichte und seine literarischen Denkmäler*, RQ 7 (1893), 32-79.

(86) J. THOMAS, *The Evergetis Monastery at Constantinopel as a Center of Ecclesiastical Reform*, Eleventh Annual Byzantine Studies Conference, Abstracts of Papers (1985), 18.

(87) BECK, Kirche, 649.

(88) Eine neuere Ausgabe: V. COROVIČ, *Spisi sv. Save*, Srpska Kraljevska

2. Hälfte des 12. Jhdt.

31. Typikon des Abtes Nikolaus (1152-1174), für das Kloster des hl. Johannes bei Otranto [die Übersetzung ist nur in Kirchenslavisch erhalten] (89)

— *I. DUJCEV, Il Tipico del monastero di S. Giovanni nell'isola di Pantelleria*, BG, N.S. 25 (1971), 3-17(90).

1210

32. Diataxis des Neilos, Bischof von Tamasia, für das Kloster der Theotokos (tou Machaira), Zypern (Νείλου ἱερομονάχου καὶ καθηγουμένου καὶ κτήτορος τῆς σεβασμίας μονῆς τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου τοῦ Μαχαιρᾶ, τυπικὴ διάταξις)(91)

— *I.P. TSIKNOPOULLOS, Κυπριακὰ Τυπικὰ* [Κέντρον 'Επιστημονικῶν 'Ερευνῶν. Πηγαὶ καὶ μελέται τῆς Κυπριακῆς ἱστορίας, II] (Λευκωσία 1969), 1-68(92).

1214

33. Typike diatheke des Neophytos, für das Enkleistra-Kloster bei Paphos, Zypern (Νεοφύτου πρεσβυτέρου μοναχοῦ καὶ ἐγκλείστου τυπικὴ σὺν Θεῷ διαθήκη περὶ τῆς ἰδίας ἐγκλείστρας νήσου Κύπρου τῆς Παφηνῶν ἐπαρχίας, τῆς καὶ νέας Σιὼν ἐπονομασθείσης, ἤτοι ἐξ εὐδοκίας Θεοῦ σκοπευτήριον ἔνθεον)(93)

Akademįa. Zbornik za Istoriju, jezik i knizevnost srpskog naroda 18.1(1928), 5-13.

(89) KRUMBACHER, *Geschichte*, 318. BECK, *Kirche*, 649. KONIDARES, *Nomike theorese*, 58.

(90) Die ältere Textausgabe: I. MANSVETOV, *Cerkovnyj ustav* (tipik), *ego obrazovanie e sud'ba v grečeskoj i russkoj cerkvi* (Moskau 1885), 442-445 (zit. nach Beck, Kirche, 649). KONIDARES, *Nomike theorese*, 58.

(91) KONIDARES, *Nomike theorese*, 58. BECK, *Kirche* 695. NISSEN, *Diataxis*, 13f. MANAPHES, *Typika*, 186. A. ZABALLE, *'Η Μονὴ τοῦ Μαχαιρᾶ στὴν Κύπρο*, 'Ιλισὸς 23 (1978), 320-324 (zit. nach Konidares).

(92) Cf. K.A. MANAPHES, *Παρατηρήσεις εἰς τα Κυπριακὰ Τυπικά*, ΕΕΘΣΠΑ 20 (1969-1970), 155-168. KONIDARES, *Nomike theorese*, 58.

(93) V. LAURENT, *Le Typikon monastique de Néophyte le Reclus.* Nombre et dates de ses recensions, REByz 7 (1949), 52-55. Cf. BHG, 1325. BECK, *Kirche*, 634. MANAPHES, *Typika*, 151f. 185f. KONIDARES, *Nomike theorese*, 59.

Für eine Datierung auf **1205** argumentieren: NISSEN, *Diataxis*, 13f. DE MEESTER, *Les Typiques*, 501. JANIN, *Monachisme*, 20.

— *I.P. TSIKNOPOULLOS, Κυπριακὰ Τυπικὰ* [Κέντρον 'Επιστημονικῶν 'Ερευνῶν. Πηγαὶ καὶ μελέται τῆς Κυπριακῆς ἱστορίας, II] (Λευκωσία 1969), 71-104(94).

1247

34. Diataxis des Maximos, für das Kloster der Theotokos (Skoteines) (Διαθήκη Μαξίμου μοναχοῦ, κτήτορος τῆς μονῆς Θεοτόκου τῆς Σκοτεινῆς)(95)

— *M.I. GEDEON, Μικρασιατικὰ Χρονικὰ* 2 (1939), 263-291(96).

ca. 1248

35. Typikon des Nikephoros Blemmydes (1197-1272), für das Kloster Emathia bei Ephesos (Τυπικὸν Νικηφόρου Βλεμμύδη)(97)

— *J.A. MUNITZ*, REByz 44 (1986), 199-208(98).

ca. 1280

36. Typikon des Kaisers Michael VIII. Palaiologos, für das Kloster des Erzengel Michael auf dem Berg Auxentios (Τυπικὸν τῆς ἐν τῷ περιωνύμῳ βουνῷ τοῦ Αὐξεντίου κατὰ τὴν ἐπαρχίαν Χαλκηδόνος βασιλικῆς μονῆς τοῦ 'Αρχιστρατήγου Μιχαήλ, ἧς κτήτωρ ὁ βασιλεὺς Μιχαὴλ πρῶτος τῶν Παλαιολόγων)(99)

— *DMITRIEVSKIJ, Opisanie* I, 769-794.

(94) K.A. MANAPHES, Παρατηρήσεις εἰς τὰ Κυπριακὰ Τυπικά, ΕΕΘΣΠΑ 20 (1969-1970), 155-168, bes. 155f. und 166f. KONIDARES, *Nomike theorese*, 59.

(95) Zum Namen 'Skoteines': cf. A. SIGALA, ΕΕΒΣ 8 (1931) 377-381. KONIDARES, *Nomike theorese*, 59. BECK, *Kirche*, 696. JANIN, *Églises* II, 164.239. MANAPHES, *Typika*, 153f.

(96) Eine ältere Textausgabe: S. EUSTRATIADES, *'Ελληνικὰ* 3 (1930) 317-339.

Es sind drei Diatheken, die 1. und 2. um 1370 und die 3. im Jahre 1378 entstanden. Cf. LEMERLE, *Actes de Kutlumus*, 110f. 116f. 134f. MANAPHES, *Typika*, 158f. KONIDARES, *Nomike theorese*, 64f.

(97) BECK, *Kirche*, 671f; JANIN, *Églises* II, 247f. KONIDARES, *Nomike theorese*, 59.

(98) Eine ältere Textausgabe: A. HEISENBERG, *Nicephori Blemmydae curriculum vitae et carmina* (Leipzig 1896), 93-99 [Ex Nicephori Blemmydae typico capita tria]. Cf. N.A. BEES, *Die Klosterregeln des Nikephoros Blemmydis in Bezug auf Pachomios Rhousanos sowie eine Inschrift aus Jenischehir*, BNJ [= Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher) 10 (1932-1934), 115-123.

(99) JANIN, *Églises* II, 48.

1282

37. Typikon des Kaisers Michael VIII. Palaiologos, für das Kloster St. Demetrios (ton Kellibaron) (Τυπικὸν τῆς μονῆς τοῦ ἁγίου Δημητρίου καὶ τῶν Κελλιβάρων)(100)

- *H. GREGOIRE, Imperatoris Michaelis Palaeologi de vita sua*, B 29-30 (1959-1960), 447-474(101).

spätes 13.Jhdt.

38. Typikon der Theodora Palaiologina, für das Kloster Lips zu Konstantinopel (Τυπικὸν τῆς μονῆς τοῦ Λιβὸς ἐν Κωνσταντινοπόλει)(102)

— *H. DELEHAYE, Deux typica byzantins de l'époque des Paléologues* (Brüssel 1921), 106-136.

spätes 13.Jhdt.

38. Typikon der Theodora Palaiologina, für das Kloster Kosmas und Damian zu Konstantinopel (Τυπικὸν τῆς μονῆς τῶν ἁγίων Ἀναργύρων)(103)

- *H. DELEHAYE, Deux typica*, 136-140.

Ende 13.Jhdt.

39. Typikon des Konstantinos des Akropolites, für das Auferstehungskloster in Konstantinopel(104) (Κωνσταντίνου Ἀκροπολίτου εἰς τὴν ἀνακαίνισιν τοῦ ναοῦ τῆς τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἀναστάσεως διαθητικός)(105)

(100) JANIN, *Églises* III, 92f. JANIN, *Églises* II, 229f. BECK, *Kirche*, 696. NISSEN, *Diataxis*, 16f. KONIDARES, *Nomike theorese*, 60.

(101) Eine ältere Ausgabe: MEYER, *Bruchstücke*, 45-48.

(102) H. DELEHAYE, *Le Typicon du monastère de Lipsà Constantinople*, AB 38 (1920), 388-392. DELEHAYE, *Deux typica*, 172f. BECK, *Kirche*, 696. KONIDARES, *Nomike theorese*, 61.

(103) DE MEESTER, *Les Typiques*, 502. JANIN, *Monachisme*, 21. KONIDARES, *Nomike theorese*, 61.

(104) Dieses Typikon bezieht sich sowohl auf das Auferstehungskloster -[Kirche] in Konstantinopel als auch auf das Kloster [-Kirche] des hl. Lazaros Latros. Cf. JANIN, *Églises* III, 20f. JANIN, *Églises* II, 249. BECK, *Kirche*, 698f.

(105) Cf. KONIDARES, *Nomike theorese*, 61: Dieser "διαθητικός" λόγος ist

— *H. DELEHAYE, Constantini Acropolitae, hagiographi byzantini, Epistularum manipulus*, AB 51 (1933), 263-284.

ca. 1312

41. Typikon der Eirene Laskarina Palaiologina, für das Kloster Christos-Philanthropinos zu Konstantinopel ('Εκ τοῦ τυπικοῦ τῆς σεβασμίας μονῆς τοῦ Φιλανθρώπου Σωτῆρος Χριστοῦ, τῆς ἐκ βάθρων ἀνακαινισθείσης παρά τε τῆς εὐσεβοῦς βασιλίσσης Εἰρήνης Λασκαρίνης τῆς Παλαιολογίνης, τῆς διὰ τοῦ Θείου καὶ ἀγγελικοῦ σχήματος μετονομασθείσης Εὐλογίας, καὶ τῶν ταύτης γονέων, ἐκδοθέντος καὶ ἐκτεθέντος παρ' αὐτῆς)([106])

— *P. MEYER*, BZ 4 (1895), 48-49([107]).

1330-1331

42. Diatheke für die Gründung des Klosters des hl. Johannes des Vorläufers, auf dem Berg Athos (Διαθήκη τοῦ κτήτορα τῆς μονὴς τοῦ ἁγίου 'Ιωάννου Προδρόμου)([108])

— *N. OIKONOMIDÈS, Actes de Docheiariou*, 133-138.

1332

43. Diataxis des Joachim, Metropolit von Zichnai, für das Kloster St. Johannes Prodromos auf dem Berg Menoikeos bei Serres (Τυπικὴ διάταξις συντεθεῖσα παρ' ἐμοῦ τοῦ ταπεινοῦ μητροπολίτου Ζιχνῶν 'Ιωακεὶμ καὶ κτήτορος τῆς ἐν τῷ ὄρει τοῦ Μέοικέως διακειμένης σεβασμίας μονῆς τοῦ θείου Προδρόμου καὶ βαπτιστοῦ 'Ιωάννου, ἐκ κοινῆς γνώμης τῆς ὑφ' ἡμᾶς ἐν Κυρίῳ ἀδελφότητος)([109])

— *A. GUILLOU, Les Archives de Saint-Jean Prodrome sur le mont*

---

nach dem Schema eines monastischen Typikon verfaßt. K.A. MANAPHES, *Κωνσταντίνου 'Ακροπολίτου λόγος εἰς τὴν ἀνακαίνισιν τοῦ ναοῦ τῆς τοῦ Κυρίου ἡμῶν 'Αναστάσεως Διαθητικός*, ΕΕΒΣ 37 (1969-1970), 459-465. A. HOHLWEG, *'Akropolites', Tusculum-Lexikon* (München-Zürich ³1982), 26.

([106]) BECK, *Kirche*, 215. 647. 694. JANIN, *Églises* III, 527f. KONIDARES, *Nomike theorese*, 62.

([107]) Cf. G.N. HATZIDAKIS, *Zu den Bruchstücken zweier Typika*, BZ 4 (1895), 583f.

([108]) Cf. KONIDARES, *Nomike theorese*, 62.

([109]) Cf. NISSEN, *Diataxis*, 20f. MANAPHES, Typika, 188. KONIDARES, *Nomike theorese*, 62f.

Ménécée [Bibliothèque byzantine, Documents, 3] (Paris 1955), 161-176([110]).

ca. 1339

44. Diatheke des ehrwürdigen Neilos Erychiotes, für das Kloster Geromerion (Διαθήκη τοῦ ὁσίου Νείλου τοῦ 'Εριχιώτου)([111])

— *P. ARABANTINOS, Περὶ τοῦ ὁσίου Νείλου τοῦ 'Εριχιώτου, Πανδώρα* 15 (1864-1865), 470-474.

1344

45. Diatheke des Mönches Gerasimos, für das Kloster des hl. Euthymios in Jerusalem (Ἴσον καὶ ὅμοιον τῆς διαθήκης Γερασίμου μοναχοῦ περὶ τοῦ ἁγίου Εὐθυμίου τοῦ ἔνδον κειμένου τῆς ἁγίας πόλεως Ἱερουσαλὴμ διαταττόμενον τοῦτο τὸ μοναστήριον, μετενεχθὲν ἔκ τινος παλαιοῦ πρωτοτύπου)([112])

— *A. PAPADOPOULOS-KERAMEOS, Analekta,* Bd. II, 255-257.

ca. 1345

46. Typikon der Theodora Palaiologina, für das Kloster der Theotokos (Bebaia Elpis) zu Konstantinopel und *Hypotyposis des Klosters von der Gründerin des Klosters, der Herrin Euphrosyne Palaiologina* (1. Τυπικὸν τῆς μονῆς τῆς Θεοτόκου τῆς Βεβαίας 'Ελπίδος, ποὺ συντάχθηκε ἀπὸ τὴν ἱδρύτρια τῆς μονῆς, ἀνεψιὰ τοῦ αὐτοκράτορα Μιχαὴλ Η', Θεοδώρα Παλαιολογίνα und 2. Ὑποτύπωσις δευτέρα, ἣν διετυπώσατο ἡ κτητόρισσα τῆς μονῆς κυρὰ Εὐφροσύνη ἡ Παλαιολογίνα μετὰ τὴν ἀποβίωσιν τῆς ἀοιδίμου αὐτῆς μητρὸς)([113])

([110]) Die ältere Textausgabe: M. JUGIE, *Le typicon du monastère du Prodrome au Mont Ménécée, près de Serrès,* Byz 12 (1937), 33-65.

([111]) Cf. BECK, *Kirche,* 785. MANAPHES, *Typika,* 156f. KONIDARES, *Nomike theorese,* 63.

([112]) Cf. BECK, *Kirche,* 648: Beck datiert das Typikon auf 1145/1146. MANAPHES, *Typika,* 157f.

Zur Chronologie cf. auch A. PAPADOPOULOS-KERAMEOS, *'Ανάλεκτα 'Ιεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας,* Bd. I (St. Petersburg 1891), 245, Anm. 1.

([113]) Cf. DE MEESTER, *Les Typiques,* 502. JANIN, *Églises* III, 158f. JANIN, *Églises* II, 398f. DELEHAYE, *Deux typica,* 141f. Ch. BAUR, *Le Typikon du monastère de Notre-Dame τῆς βεβαίας ἐλπίδος,* RHE 29 (1933), 635-646. BECK, *Kirche,* 696. 775. JANIN, *Monachisme,* 21. MANAPHES, *Typika,* 188. 161f.

— *H. DELEHAYE, Deux typica*, 18-105 (1. Typikon: 18-96; 2. Hypotyposis: 96-105).

1360-1374

47. Epiteleutios homilia und Hyptyposis des Makarios Choumnos († ca. 1382), für das Kloster Nea Mone zu Konstantinopel (Ἐπιτελεύτιος ὁμιλία καὶ Ὑποτύπωσις ἣν κατέλειπε τῇ ἀδελφότητι, ὅτε πρῶτον ἀνῆλθεν εἰς τὴν Κωνσταντινούπολιν πολλὰ καὶ ὑπὸ πολλῶν βιασθείς)

— *V. LAURENT, Ἑλληνικὰ* 14 (1955), 40-86 (1. Hypotyposis: 60-71; 2. Diatheke: 76-85).

1370-1378

48. Diatheken des Chariton, des Abtes des Klosters Koutloumousiou (Διαθῆκες Χαρίτωνος, ἡγουμένου τῆς μονῆς Κουτλουμουσίου)[114]

— *P. LEMERLE, Actes de Kutlumus*, Nr. 29, 113-116 und Nr. 36, 135-138.

1394

49. Typikon von Manuel II., dem Palaiologen und dem Patriarchen Antonios von Konstantinopel, für den Hl. Berg und das Protaton (Τόμος καὶ τύπος τοῦ ἁγίου Ὄρους καὶ τοῦ Πρωτάτου)[115]

— *Ph. MEYER, Haupturkunden*, 197-203.

[114] Es sind drei Diatheken entstanden: die erste und zweite um 1370 und die dritte im Jahr 1378. Cf. LEMERLE, *Actes de Kutlumus*, 110f., 116f., 134f. MANAPHES, 158f. KONIDARES, *Nomike theorese*, 64f.

[115] R.J. LOENERTZ, *Isidore Glabas metropolite de Thessalonique* (1380-1396), REByz 6 (1948), 181-187, bes. 183f. V. LAURENT, *Note additionelle: La liste de présence de la lettre aux Hagiorites*, REByz 6 (1948), 187-190. R.J. LOENERTZ, *Βυζαντινὰ et franco-greca*, Storia e letteratura 118 (Rom 1970), 267-277. J. DARROUZÈS, *Deux sigillia du patriarche Antoine pour le prôte de l'Athos en 1391 et 1392*, Ἑλληνικά 16 (1959), 137-148, bes. 145f. DÖLGER, *Regesten*, 3243. PAPACHRYSSANTHOU, *Actes du Protaton*, 95, Anm. 3. DARROUZÈS, *Regestes*, 2959. MEYER, *Haupturkunden*, 57f. M. ZIVOJINOVIČ, *O autentičnosti Svetogorskog tipika patrijarcha Antonija od maja 1394, Zbornik Radova Vizantološkog Instituta* 12 (1970), 79-88. KONIDARES, *Nomike theorese*, 65. BECK, *Kirche*, 785. BECK, *Geschichte*, 259; MANAPHES, *Typika*, 37f.

ca. 1400

50. Kanonikos typos des Athanasios des Meteoriten († 1383), für das Metamorphosis-Kloster auf dem Meteora (Κανονικὸς τύπος τοῦ ὁσίου 'Αθανασίου τοῦ Μετεωρίτου)([116])

- *N.A. BEES, Συμβολὴ εἰς τὴν ἱστορίαν τῶν μονῶν τῶν Μετεώρων*, Βυζαντὶς 1 (1909), 191-332, bes. 237-260([117]).

1400

51. Diatheke kai typike paradosis des Neilos Damilas, für das Kloster Theotokos zu Baeonia in Kreta (Τοῦ μακαριωτάτου ἐν ἱερομονάχοις κυροῦ Νείλου τοῦ λεγομένου Νταμιλᾶ διαθήκη καὶ τυπικὴ παράδοσις, ἣν παρέδωκε τῶν μοναζουσῶν(!) τῶν ἐν τῇ σεβασμίᾳ μονῇ τῆς ὑπεραγίας δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας τῆς παντανάσσης, τῇ παρ' ἐκείνου οἰκοδομηθείσῃ ἐν τῇ τοποθεσίᾳ τῇ λεγομένῃ Βαιοναίᾳ)([118])

— *S. PETRIDES*, IRAIK 15 (1911), 92-111.

1406

52. Typikon des Manuel II., des Palaiologen, für den Hl. Berg Athos (Χρυσόβουλλος λόγος... ἐπὶ τῷ προσεῖναι τοῖς κατὰ τὸ ἅγιον

([116]) BECK, *Kirche*, 225.785.795. BHG, 195. N.A. BEES, *Geschichtliche Forschungsresultate und Mönchs- und Volkssagen über die Gründer der Meteorenklöster*, BNJ [= Byzantinisch- Neugriechische Jahrbücher] 3 (1922), 364-403. N.A. BEES, *Ἔκθεσις παλαιογραφικῶν καὶ τεχνικῶν ἐρευνῶν ἐν ταῖς μοναῖς τῶν Μετεώρων κατὰ τὰ ἔτη 1908 καὶ 1909* (Athen 1910). J. BOGIATZIDES, *Τὸ χρονικὸν τῶν Μετεώρων*, *'Επετηρίς* 1 (1924), 138-175; 2 (1925), 149-182. N.J. GIANNOPULOS, *Τὰ Μετέωρα* (Volos 1926). Th. BEQUET, *Les monastères des Météores en Thessalie, Irén* 8 (1931), 373-383. J. PAPASOTERIU, *Τὰ Μετέωρα* (Trikala 1943). J. ILMBERGER, *Meteoren, Der christliche Orient in Vergangenheit und Gegenwart* 5 (1940) 10-15. D.M. NICOL, *The Meteora monasteries of Thessaly*, History today 5 (1955) 602-611.

([117]) S. LAMPROS, *Συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν τῶν μονῶν τῶν Μετεώρων*, Νέος 'Ελληνομνήμων 2 (1905), 49-156.

([118]) S.P. LAMBROS, *Das Testament des Neilos Damilas*, BZ 4 (1895), 585-587. MANAPHES, *Typika*, 168f. KONIDARES, *Nomike theorese*, 66. Zur Person des Neilos Damilas und zu seinem Werk cf.: BECK, *Kirche*, 750. JANIN, *Monachisme*, 21. F. VON LILIENFELD, *Das Typikon des Neilos Damilas, ein Zeugnis des gemäßigten "sinaitischen" Hesychasmus*, J. IRMSCHER (Hrg.), *Byzantinische Beiträge* (Berlin 1964), 359-372.

ὄρος τὸν Ἄθω τιμιωτάτοις μοναχοῖς ὡς τυπικόν τε καὶ ὑποτύπωσιν τῆς ὀφειλομένης παρ' αὐτῶν πολιτείας...)(119)

— *D. PAPACHRYSSANTHOU, Actes du Protaton,* Nr. 13, 257-261.

1407

53. Testament (der letzte Wille) und Unterweisung des Patriarchen Matthias I. (1397-1410), für seine Mönche im Charsianitos-Kloster(120) in Konstantinopel (Ἐπιτελεύτιος βούλησις καὶ διδασκαλία τοῦ παναγιωτάτου ἡμῶν δεσπότου τοῦ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου πρὸς τοὺς ὑπ' αὐτὸν μοναχούς, περιλαμβάνουσα μὲν ἐξ ἀρχῆς μέχρι τέλους τὰ κατ' αὐτόν, ἔχουσα δὲ καὶ τινα ἔκθεσιν ἐν κεφαλαίοις διῃρημένην τῶν ἐμπεριειλημμένων τῇ προγεγονυίᾳ ὑποτυπώσει παρὰ τοῦ καλογήρου αὐτοῦ τοῦ πανοσιωτάτου ἐν μοναχοῖς κυροῦ Μάρκου)(121)

— *I.M. KONIDARES-K. A. MANAPHES, Ἐπιτελεύτιος βούλησις καὶ διδασκαλία τοῦ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου Ματθαίου Α'* (1397-1410), ΕΕΒΣ 45 (1981-1982 'εκυκλ. 1984), 462-515.

1437

54. Diataxis des Theodor Agallianos, Liturgische Ordnung für den Kaiser am Sonntag der Kreuzverehrung (Τυπικὴ διάταξις τῆς βασιλείου τάξεως τῇ Κυριακῇ Σταυροπροσκυνήσεως(122)

(119) Cf. MEYER, Haupturkunden, 57f. DÖLGER, *Regesten,* 3312 (mit Bibliographie). BECK, *Geschichte,* 259. KONIDARES, *Nomike theorese,* 67. MANAPHES, *Typika,* 41f. PAPACHRYSSANTHOU, *Actes du Protaton,* 254f.

(120) JANIN, *Églises* III, 501f.

(121) H. HUNGER, *Das Testament des Patriarchen Matthaios* I. (1397-1410), BZ 51 (1958), 288-309. MANAPHES, *Typika,* 165f. = J. DARROUZÈS, *Les Regestes des actes du patriarcat de Constantinople,* Bd. I: *Les actes des patriarches,* Bdd. V-VI: *Les Regestes de 1310 à 1410* (Paris 1977, 1979), 3283. KONIDARES, *Nomike theorese,* 67.

(122) Theodor Agallianos war Hierodiakon und Dikaiophylax an der Kirche der S. Sophia, Konstantinopel; dieser Teil eines liturgischen Typikons ist einem alten Klostertypikon angefügt. Es befindet sich nach der Beschreibung in der Einleitung der Ausgabe, seit 1535 in Nikomedien, in einem? Panteleimon-Kloster, wo der Herausgeber es 1902 einsehen konnte. Leider entsprechen die gemachten Hinweise in keiner Weise den wissenschaftlichen Bedürfnissen.

— *M. CHRISTOPOULOS, 'Επετηρὶς 'Εταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν* 11 (1935), 48-51.

3. DIE INHALTLICHE EINORDNUNG DER TYPIKA-KTETORIKA

Alle Versuche, die über fünfhundertjährige Geschichte der Typika-Schreibung einzuordnen oder zu kategorisieren, mußten an Ende doch immer wieder gestehen, daß die Grenzen fließend sind und man immer nur eine Grob-Einteilung vornehmen kann([123]).

Im großen und ganzen können jedoch zwei charakteristische Gruppen von Typika hinsichtlich der Klostergründungen unterschieden werden:

1) nicht-aristokratische und
2) aristokratische Typika

Aus dieser Verschiedenheit ergeben sich eine Fülle von Detailunterschiede, hinsichtlich eines monastischen Lebens. Sie werden meist in der Fastenordnung, im Umgang mit Weltleuten, in den "Klausur"-Vorschriften, in der Art der Verwaltung und im persönlichen Lebensstil eines Mönches oder einer Moniale erkenntlich.

Die aristokratischen Familien haben mit einer reichen Dotation das jeweilige Kloster versehen und dafür bestimmte persönliche Vergünstigungen für die Insassen, oder auch manchmal nur für einige Insassen bewirken wollen. Die verschiedenen Brebia([124]) zeugen von den aristokratischen Stiftungen.

Die verschiedenen Typika-Titel besagen, wer hier was gründet. Beim aristokratischen Gründer werden meist seine weltlichen Titel bzw. seine staatliche oder kirchliche Position angegeben.

Die nicht-aristokratischen Stiftungen, so zeigt es sich in den Ty-

([123]) E. MARIN, *De Studio Coenobio Constantinopolitano* (Paris 1869), 122-124. KRUMBACHER, *Geschichte*, 314-316. DE MEESTER, *De monach. statu*, 7-17 und der dazugehörige umfangreiche Kommentar: 99-201. DE MEESTER, *Les Typiques*, 487-506. GALATARIOTOU, *Typika*, 78f., 89ff., 108ff. SKAF, *Typika*, 41-44.

([124]) Cf. z.B. P. GAUTIER, *Le typikon du Sébaste Gregoire Pakourianos*, REByz 42 (1984), 5-146, bes. 118-135.

pika, haben meist einen Mönch oder einen zum Episkopat aufgestiegenen Mönch als Gründer.

Während bei den aristokratischen Typika oft der administratorische Teil sehr umfangreich ist, ist dieser bei den nicht-aristokratischen oft sehr unterentwickelt, dafür ist hier nicht selten der mönchische Alltag: Gebet, Essen, Handarbeit und geistliche Fürung, bis ins Detail geregelt.

3.1. *Die Liste der nicht-aristokratischen und der aristokratischen Typika-Ktetorika*

[die vor dem Werk angegebenen Nummern entsprechen denen in der Liste der Typika-Ktetorika]

Nicht-aristokratische Typika:

1 – Diatheke des Theodor Studios für das Studion-Kloster
2 – Hypotyposis des Theodor Studios
3 – [Mündliche Diatheke des Patriarchen Euthymios]
4 – Nomothesia und Diatheke des Paul des Jüngeren, für das Latmos-Kloster
5 – Hypotyposis des Athanasius für die Lavra auf dem Berge Athos
6 – Typikon des Athanasius,
7 – Diatyposis des Athanasius,
9 – Diatyposis des Nikodemos für das Nea Gephyra-Kloster
11 – Hypotyposis des Timotheos für das Kloster Theotokos (tes Evergetidos)
14 – Diataxis des Manuel, Bischof von Tiberiopolis, für das Kloster der Theotokos (Eleousa) zu Stroumitza
15 – Hypotyposis des Christodoulos, für das St. Johannes-Kloster auf Patmos
16 – Diatheke des Christodoulos
17 – Diatheke des Mönches Johannes Xenos
18 – Kanonarion, Typikon oder Taktikon des Mönches Nikon vom Schwarzen Berg
19 – Hypotyposis des Johannes für das Kloster St. Johannes tou Phoberou) zu Monacheian
21 – Diatheke des Neophytos, Abtes des Klosters Dochiariou
23 – Typikon des Abtes Lukas für das Kloster San Salvatore in Messina
24 – Hypomnema des Leo, Bischof von Nauplion für das Kloster der Theotokos (tes Areias) bei Aenos

27 – Hypotyposis des Nikolaus für das Kloster St. Nikolaus (ton Kasoulon) bei Otranto
29 – Typikon des St. Sabas für das Kloster Marsaba (Palästina)
30 – Typikon des Sabas, Erzbischof von Serbien für sein Kloster zu Karyes auf dem Berge Athos
31 – Typikon des Abtes Nikolaus für das Kloster des hl. Johannes bei Otranto
32 – Diataxis des Neilos, Bischof von Tamasia für das Kloster der Theotokos (tou Machaira)
33 – Typike diatheke des Neophytos für das Enkleistra-Kloster bei Paphos
34 – Diataxis des Maximos für das Kloster der Theotokos (Skoteines)
42 – Diatheke für die Gründung des Klosters des hl. Johannes des Vorläufers auf dem Berg Athos
43 – Diataxis des Joachim, Metropolit von Zichnai für das Koster St. Johannes Prodromos auf dem Berg Menoikeos
44 – Diatheke des ehrwürdigen Neilos Erychiotes für das Kloster Geromerion
45 – Diatheke des Mönches Gerasimos für das Kloster des hl. Euthymios in Jerusalem
48 – Diatheken des Chariton, des Abtes des Klosters Koutloumousiou
50 – Kanonikos typos des Athanasios des Meteoriten für das Metamorphosis-Kloster auf dem Meteora
51 – Diatheke und Paradosis des Neilos Damilas für das Kloster Theotokos zu Baeonia in Kreta
53 – Testament und Unterweisung des Patriarchen Matthias für seine Mönche im Charsianitos-Kloster

Aristokratische Typika:

8 – Typikon des Tsimiskes für verschiedene Klöster auf dem Berge Athos
10 – Typikon des Monomachen für den Berg Athos
12 – Diataxis des Michael Attaleiates für das Ptochotropheion zu Rheidestos und für das Kloster Christos-Panoiktirmos zu Konstantinopel
13 – Typikon des Gregorios Pakourianos für das Kloster der Theotokos (tes Petriziotisses) zu Bačkovo
20 – Typikon der Eirene Doukaina für das Kloster Theotokos Kecharitomene
22 – Typikon des Kaisers Johannes II. Komnenos für das Kloster Christos-Pantokrator zu Konstantinopel

25 – Typikon des Sebastokrators Isaak Komnenos für das Kloster der Theotokos (Kosmoteira) bei Aenos
26 – Typikon des Athanasios Philanthropos für das St. Mamas-Kloster zu Konstantinopel
28 – Typikon des Nikephoros Mystikos für das Kloster der Theotokos (ton Eliou Bomon)
35 – Typikon des Nikephoros Blemmydes für das Kloster Emathia bei Ephesos
36 – Typikon des Kaisers Michael VIII. Palaiologos für das Kloster des Erzengel Michael auf dem Berg Auxentios
37 – Typikon des Kaisers Michael VIII. Palaiologos für das Kloster St. Demetrios (ton Kellibaron)
38 – Typikon der Theodora Palaiologina für das Kloster Lips zu Konstantinopel
39 – Typikon der Theodora Palaiologina für das Kloster Kosmas und Damian zu Konstantinopel
40 – Typikon des Konstantinos des Akropolites für das Auferstehungskloster in Konstantinopel
41 – Typikon der Eirene Laskarina Palaiologina für das Kloster Christos-Philanthropinos zu Konstantinopel
46 – Typikon der Theodora Palaiologina für das Kloster der Theotokos (Bebaia Elpis) zu Konstantinopel und Hypotyposis des Klosters von der Gründerin des Klosters
47 – Epiteleutios homilia und Hyptyposis des Makarios Choumnos für das Kloster Nea Mone zu Konstantinopel
49 – Typikon von Manuel II., dem Palaiologen und dem Patriarchen Antonios von Konstantinopel für den Hl. Berg und das Protaton
52 – Typikon des Manuel II., des Palaiologen für den Hl. Berg Athos

3.2. *Das Typikon-Ktetorikon und der politisch-religiöse Kontext*

Im politisch-religiösen Leben von Byzanz findet sich wohl kaum ein Thema, das so reger Beschäftigung und Aufmerksamkeit sich erfreut, wie das Mönchtum([125]).

([125]) C.f. die in den folgenden Werken so umfangreich angegebene Literatur: BECK, *Kirche*, 120-140. BECK, *Geschichte*, 134-138, 179-183. BECK, *Jahrtausend*, 207-231. R.F. TAFT, *The Byzantine Office in the Prayerbook of New*

Die Kirchengeschichte ist voll von Streitereien um die Klöster. Immer wieder wird, vor allem nach dem Bilderstreit, gerungen um die Rechtslage der Klöster. Sie waren zwar im Bilderstreit die moralischen Sieger, haben in Wirklichkeit aber doch oft sehr viel eingebüßt und verloren. Viele der Klöster sind zu Ruinen degeneriert.

Nach dem Bilderstreit (1. Phase 717-775; 2. Phase 813-842) verbreitet sich immer mehr die Praxis, daß vor allem die Kaiser, aber auch Patriarchen und Bischöfe, Klöster an Laien vergeben, verpachten, vermieten 'in "*Kommende*" (κατὰ χάριν)'(126), um sie entweder wieder herzurichten aber auch, um sie zu schwächen, wenn sie nicht in ihr Konzept passten. Es entwickelt sich daraus das für die byzantinischen Klöster so verhängnisvolle 'Charistikariat'(127). Dieser Pächter eines Klosters wird auch χαριστικάριος genannt. C. Galatariotou schreibt dazu:

> The monastery, with all its properties, is often given in terms of a conditional dotation to a lay person who becomes its possessor (*katachos*) (even though not necessarily its proprietor in legal terms). The beneficiary of the custom known as *charistikarios* or *despotes*, but also, far less preciesely, as *pronoetes, epitropos, prostates, kosmetor, antilep-*

Skete: Evaluation of a Proposed Reform, OCP 48 (1982), 336-370 bes. 358-370 (Select Bibliography): insbesondere die Nrr. 1-47.

Es sei auch noch auf die hier benutzte Literatur verwiesen: A. FAILLER, *Le monachisme byzantin aux XI-XIIe s. Aspects sociaux et économiques, Cahiers d'Histoire* 20 (1975), 279-302. E. HERMAN, *Die Regelung der Armut in den byzantinischen Klöstern*, OCP 7 (1941), 406-460. E. HERMAN, *La "stabilitas loci" nel monachismo bizantino*, OCP 6 (1940), 293-375. J. LEROY, *Monachisme oriental aux Xe-XIIIe s., Cahiers d'Histoire* 20 (1975), 303-331.

Zur Frühgeschichte des Mönchtum auf dem Athos: MEYER, *Haupturkunden*. DÖLGER, *Schatzkammer*. ATHOS, *Le millénaire du Mont Athos*, 963-1963, *Etudes et Mélanges*, Bd. II, (Venedig-Chevetogne 1964), 337-495: eine Bibliographie von 1860 Nummern.

(126) BECK, *Geschichte*, 134.

(127) E. HERMAN, *Dic. Droit Can.* III, 611-617. V. LAURENT, *Charisticariat et commende à Byzance*, REByz 12 (1954), 100-113. A. FERRADOU, *Des biens des monastères Byzance* (Bordaux 1896). NISSEN, *Diataxis*, 52-58. HERMAN, *Istituzioni*, 316-347: sehr umfangreiche historische Darstellung. H. AHRWEILER, *Charisticariat et autre formes d'attribution de fondations pieuses aux 10e-11e siècles*, ZRVI[=Zbornik Radova Vizantološkog Instituta, Beograd) 10 (1967), 1-27. P. CHARANIS, *The Monastic Properties and the State in the Byzantine Empire*, DOP 4 (1948), 53-118. KONIDARES, *Nomike theorese*, 182-187.

> *tor, antilambonomenos, ephoros, kourator*... These are euphemisms, used in an effort to disguise the material benefit (*charis*) which this person received and which is plain in the word *charistikarios*. Such a person would undertake a supervise an administer the monastery, his obligation being to support financially the monks and the buildings, but in return he would receive the usufruct of the gift by appropriating the remaining monastic revenues(128).

Ursprünglich vergab man die Klöster sicherlich in guter Absicht, um sie wieder aufzubauen, bzw. um sich bezüglich des Lebensunterhaltes der Mönche zu sorgen. Es wurden dann aber auch bald intakte Klöster vergeben, sei es aus Profitgier oder aus Rache, und die gesamte klösterliche Besitzverwaltung und die klösterliche Disziplin ging in die Hand der Pächter über. Zusehens stellte sich der Mißbrauch dieser Institution ein. Das Kloster wurde so als Pfründe erachtet, das beliebig ausgenutzt werden konnte(129).

Es kommt dementsprechend immer wieder zu Schwierigkeiten zwischen Kirche und Staat, bzw. den einflußreichen Familien(130). Eine Anzahl kirchlicher Erlasse spiegeln etwas von diesen Auseinandersetzungen wider:

Patriarch Sisinnios II. (996-998) erklärt alle Vergaben von Klöstern an Laien seitens der Patriarchen bzw. auch der Klöster an andere Klöster für nichtig(131).

Patriarch Sergios II. (1001-1019) legt das Trullanum, Kanon 49, dahin aus, daß Klöster dennoch vergeben werden können, wenn sie dabei nicht profaniert werden(132).

Patriarch Alexios Studites (1025-1043) verurteilt wiederum sehr scharf das Charistikariat(133).

(128) GALATARIOTOU, *Typika*, 101f.

(129) BECK, *Kirche*, 136. SKAF, *Typika*, 16f.

(130) W. NISSEN, *Die Regelung des Klosterwesens im Rhomäerreich bis zum Ende des 9. Jahrhunderts*, Hamburg 1897. F. USPENSKIJ, *Gutachten und Bestimmungen der konstantinopolitanischen Lokalsynoden des 11. und 12. Jahrhunderts über die Verteilung der kirchlichen Güter* (russ.), IRAIK 5 (1900), 1-48. SKAF, *Typika*, 16-24.

(131) GRUMEL, *Regesten*, 809.

(132) GRUMEL, *Regesten*, 821.

(133) GRUMEL, *Regesten*, 833.

Patriarch Nikolaus III. Grammatikos (1048-1111) verfügt, daß alle (Laien), die Klöster, Kirchen oder Kapellen innehaben, verjagt werden sollen, wenn es dort keine Mönche gibt, die den Gottesdienst garantieren([134]).

Patriarch Johannes IX. Agapitos (1111-1134) beschließt mit seiner Synode, daß die Metropoliten und Bischöfe diejenigen Klöster an sich nehemen können, die keine Mönche mehr haben([135]).

Patriarch Lukas Chrysoberges (1157-1170) ordnet an, daß einmal veräußerte Klöster auch nicht einfach an Männer- oder Frauenklöster weitergegeben werden können([136]).

Unsere Ktetorika-Typika fallen größtenteils in die Zeit mit dieser Problematik, nämlich daß der Charistikarios oft an Stelle des Ktitor tritt. Die oben kurz angeführten Entscheide zeigen von dem langwierigen Ringen um die innere und äußere Eigenständigkeit der Klöster. Die schwierigste Zeit dieser Auseinandersetzungen dürfte wohl das 11. und 12. Jahrhundert gewesen sein.

Eine weitere Problematik sei hier nur als Einschub am Rande erwähnt, die das Mönchtum damals sehr belastete. Es war das sogenannte ἀδελφᾶτον, d.h. das Pfründnerwesen in einem Kloster. Bestimmte Mönche bekamen von einem Kloster, ohne daß sie in diesem Kloster leben brauchten, einen Lebensunterhalt, ähnlich einer "Leib-rente" ausbezahlt; es gab unter diesem Begriff auch den Brauch, daß für einen Mönch, um seinen Unterhalt für einen gewissen Lebensstandart zu sichern, eine bestimmte Summe Geldes im Kloster hinterlegt wurde([137]).

Ferner erschwerte das damals geltende Stifter-Recht oft den monastischen Alltag. Es galt nämlich, daß die Rechte der κτήτορες (κτίτορες) jederzeit auch auf eine andere Person übertragbar, bzw. auch vererbbar sind und die jeweilige Person nicht nur in finanzieller Hinsicht sondern auch in disziplinarischer Hinsicht einen großen Einfluß im Kloster hat([138]). Nicht selten wurden die Mönche und Moniales ausgebeutet und wie Sklaven behandelt, die Pächterfamilien hausten

([134]) GRUMEL, *Regesten*, 952.
([135]) GRUMEL, *Regesten*, 1000.
([136]) GRUMEL, *Regesten*, 1086.
([137]) E. HERMAN, *Die Regelung der Armut in den byzantinischen Klöstern*, OCP 7 (1941), 406-460, bes. 444f.
([138]) BECK, *Geschichte*, 134. K. KRUMBACHER, *Κτήτωρ* (Straßburg 1909).

im Kloster und das monastische Leben war weitgehend verschwunden(139).

Aus der hier nur mit wenigen Strichen angedeuteten Problematik ist verständlich, mit welch' übergroßer Vorsicht die Regelungen in unseren Typika getroffen worden sind. Insbesondere was den Status des Klosters hinsichtlich weltlicher oder geistlicher Autoritäten und das Eigentum betrifft, man wollte in jeder Hinsicht autonom sein. Die Stifter versuchten also in dem jeweiligen Typikon, das in einer anerkannten juristischen Weise(140) verfaßt sein mußte, das Kloster vor jedem Willkürakt, sei es von außen oder von innen zu schützen.

Trotz aller legislativen Maßnahmen hat sich das Charistikariat zähe als ein Machtinstrumentarium, sei es der weltlichen oder geistlichen Würdenträger, bis zum Fall Konstantinopels (1453) gehalten. H.G. Beck sagt zur Zweckentfremdung und Konfiskation des Klosterbesitzes, um sich schnell Geld zu beschaffen:

> Wie immer man zu Klöstern eingestellt sein mag, es ist eine historische Tatsache, daß sie außerordentlichen staatlichen Maßnahmen der Geldbeschaffung durch ihre ganze Geschichte hindurch weniger Widerstand entgegenzusetzen vermögen als privatwirtschaftlicher Besitz. Und daß die Geschichte der Säkularisationen mit verschwindenden Ausnahmen in diesen wirtschaftlichen Bereich gehören, ist eine schlichte Tatsache. Daß der Klosterbesitz im Laufe der Jahrhunderte in Byzanz immer größer wurde, läßt sich dann doch dokumentieren. Wie kam es dazu? Ohne Zweifel, wie groß die Habsucht der Klöster auch gewesen sein mag, wie wenig zimperlich sie sich beim Erwerb gezeigt haben mögen, geht ein sehr beträchtlicher Teil dieses Besitzes eben doch auf freiwillige Schenkungen etwa der Kaiser und Kaiserinnen und hoher Adeliger zurück. Man würde den innersten Drang der Byzantiner, sich ein ewiges Heil durch fromme Stiftungen einigermaßen zu sichern, verkennen, würde man den Gründen, die sie in ihren Stiftungsurkunden angeben, einfach keinen Glauben schenken. Die Klöster werden wahrscheinlich kräftig dabei mitgeholfen haben, diesen Drang des frommen Byzantiners zu stärken, aber es bleibt auch ohne dies ein historisch zu wertendes und zu berücksichtigendes Faktum, um das wir nicht herumkommen. Die Prosperität der byzantinischen Klöster steht in engster

(139) G. Gautier, *Requisitoire du Patriarche Jean d'Antioche contre le caristicariat*, REByz 33 (1975), 77-89. Skaf, *Typika*, 17.

(140) Cf. literarische Form des Ktetorikon-Typikon.

Beziehung zur allgemeinen, auch den Laien eigenen byzantinischen Weltanschauung...
Legt man an das byzantinische Mönchtum "inner-byzantinische Maßstäbe" an, so gehört es wesentlich zu dieser Welt. Vieles, was davon dem spezifisch westlichen Betrachter nicht passen will, selbst wenn er auf dem Boden einer christlichen Weltanschauung steht, erweist sich im byzantinischen Rahmen als durchaus verständlich. Und was selbst innerhalb dieses Rahmens anstößig bleibt, beruht zumindest auf einer merkwürdigen Interferenz der byzantinischen Gesellschaft und Öffentlichkeit mit einer Lebensform, die diesem Interesse nicht gewachsen ist([141]).

Pfarrgasse 5
D - 8432 Beilngries

Dr. Abraham-Andreas THIERMEYER

([141]) BECK, *Jahrtausend*, 230f.

PATRIZIA LICINI

La regione armena nella «Mappa mundi» medievale di tradizione occidentale

Può essere significativo, oggi, ascoltare cosa ci racconta e ci tramanda la rappresentazione cartografica medievale dell'ecumene, la *Mappa mundi*(1). Essa, infatti, può aiutare ad afferrare i punti di vista, le interpretazioni, le paure e le ansie dominanti in quell'epoca. In particolare, si cercherà ora di capire come nel Medioevo veniva proiettata e collocata in una porzione di superficie terrestre la nobile Armenia abitata dal «popolo dell'Ararat»; si tenterà quindi anche d'interpretare come essa venisse iconograficamente caricata del particolare, cruciale significato simbolico che questo territorio assunse nella storia della *Christianitas.*

La cartografia medievale doveva infatti essere uno straordinario veicolo di trasmissione, con mezzi grafici, di nozioni ed insegnamenti derivati in prevalenza dal Vecchio e dal Nuovo Testamento, nonché tratti da reminiscenze dell'età classica, da leggende e da credenze su Alessandro Magno o sul Vello d'Oro. Su tali mappe vennero poi spesso aggiunti disegni, cartigli e didascalie, a complemento e commento delle raffigurazioni stesse, arricchite anche da conoscenze entrate a far parte della cultura occidentale attraverso i racconti di viaggio, quali quelli di Marco Polo(2). Le *mappae mundi* assunsero

(1) I risultati di questo studio sono stati presentati alla A.I.E.A. (Association Internationale des Etudes Arméniennes) in occasione della «Fifth Biennial Conference» organizzata presso l'Accademia delle Scienze dell'Istituto di Bologna dal Dip. di Paleografia e Medievistica della Fac. di Lettere e Filosofia dell'Università di Bologna (10-14 ottobre 1990).

(2) Si veda, ad esempio, sull'Armenia G.B. RAMUSIO, *Delle Navigationi et Viaggi*, Venetia (Giunti), 1559, vol. II. Per le caratteristiche regionali armene cfr. Z. KHANZADIAN, *Atlas de cartographie historique de l'Armenie*, Seine (Courbevoie), 1960.

OCP 58 (1992) 515-525

così un carattere enciclopedico, delle «mappe dei miti»([3]), e furono destinate, come afferma esplicitamente un'iscrizione sulla mappa di Hereford, ad essere «udite, lette e viste»([4]). Si formò in tal modo quella che gli studiosi tedeschi hanno definito «die erzaehlte Geographie», una «Geografia raccontata» dunque.

Ciò, peraltro, risultava in sintonia con la visione del mondo che si era andata formando nel tempo, permeata com'era di insegnamenti teologici, continuamente richiamati, riproposti e tramandati. Chi si accostava ad una rappresentazione cartografica poteva ritrovarvi una qualche familiarità con la scultura coeva, con le pitture murali delle chiese, con le vetrate delle cattedrali, con le icone, per cui si può ritenere che l'uomo medievale sia stato anche in grado di leggere e di interpretare al meglio, magari con l'aiuto verbale di un monaco, una figura o un disegno riportati su una mappa e collocati geograficamente in un'area regionale ben precisa, sempre là, nello stesso punto, secondo gli stessi canoni di secolo in secolo.

In tal modo si andavano assimilando, o, meglio, ripercorrendo molti di quegli insegnamenti e di quelle nozioni che, sedimentati nei secoli dalla tradizione, venivano riproposti visivamente sulla *mappa mundi* accanto a particolari raffigurazioni a carattere teologico, mentre si prendeva contemporaneamente conoscenza di antichi o più recenti avvenimenti storici, tutti rappresentati come particolarità del Creato a gloria del Creatore. Si ha notizia che migliaia di pellegrini visitarono ogni giorno la cattedrale di Hereford allorché venne esposto il planisfero finalmente terminato([5]): nell'attirare l'ammirazione e lo stupore di quei pellegrini, la mappa aveva già conseguito il suo primo obiettivo di divulgazione immediata di nozioni teologiche e storiche.

([3]) F. PLAUT, *Where is Paradise. The Mapping of a Myth, The Map Collector*, 1984 (29), p.2.

([4]) P. BARBER, *Visual Encyclopaedias: the Hereford and other Mappae Mundi, The Map Collector*, 1989 (48), p. 6.

([5]) A.G. HODGISS, *Understanding Maps*, Folkestone (Dawson), 1981, p.78.

La Mappa Mundi «di Hereford» è databile intorno al 1290 (Chapter of Hereford Cathedral: 1,65 × 1,35 m; diametro 1,32m).

La Croce nell'Orbe

Isidoro di Siviglia affermava nel sec. VII che la Terra veniva chiamata *Orbis* per la sua rotondità e che l'Europa e l'Africa furono fatte in due parti affinché il Grande Mare, il Mediterraneo, collegato all'Oceano, entrasse tra loro due e dividesse l'intero Creato in tre porzioni fig. 1). Tale credenza prese forma nelle mappe tipiche denominate «a T in O», cariche di significato teologico proprio perché simbolicamente la lettera O di *Orbis* rappresentava il cerchio perfetto, quindi la perfezione dell'opera del Creatore, mentre la T formatasi dall'incrocio del Mediterraneo con i tratti uniti dei fiumi Nilo e Don doveva simboleggiare la croce di Cristo, la Sua discesa sulla Terra, dunque l'imperfezione del mondo terreno, angoloso, a spigoli. L'*Orbis Terrarum Tripartitus* era dunque un'allegoria(6).

L'interno di tale rappresentazione, geografica e teologica al tempo stesso, risultava quindi diviso in tre spicchi dalla T delle acque: l'Asia, l'Africa e l'Europa. Popolata, secondo la Bibbia(7), rispettivamente dai figli di Noè, Sem, Cam e Jafet, la Terra così tripartita divenne in tal modo anche un simbolo dell'inizio storico della vita dell'uomo su di essa dopo il diluvio universale. L'interno del cerchio, dell'*Orbis* appunto, è l'Ecumene, il mondo abitato, conosciuto, in cui la superficie occupata dalla terra è sei volte maggiore di quella occupata dalle acque(8).

Queste *mappae mundi* furono spesso anche inserite in testi manoscritti, soprattutto dall' VIII secolo, ed avevano proprio l'intenzio-

(6) Mappa «a T in O» di un salterio del sec. XIII (British Library, London: *Add. ms 28681*, f. 9v), fig. 1.

Cfr. inoltre: Isidoro di Siviglia, *De natura rerum*, fine sec. IX (Burgerbibliothek, Bern: *Codex 417*, f. 88v, diametro di 12,5 cm); Mappa «a T in O» , fine sec. XII (Bibliothèque Nationale, Paris: *Beatus N.a.1.2290*, f. 13v-14r); Brunetto Latini, mappa «a T in O», inizio sec. XIV (Bodleian Library, Oxford: *ms Douce 319*).

(7) *Genesi*, 10; D. Woodward, *Medieval Mappaemundi*, in J.B. Harley, D. Woodward (editors), *Cartography in Prehistoric, Ancient and Medieval Europe and the Mediterranean*, Chicago & London (the Univ. of Chicago Press), 1987, I, p. 315.

(8) G.H.T. Kimble, *Geography in the Middle Ages*, London (Methuen), 1938, pp. 33-34.

ne di fornire una raffigurazione grafica, immediata e simbolica di episodi biblici, una metafora della Creazione. Appare perciò del tutto coerente che tali mappe «a T in O» venissero man mano arricchite di elaborati elementi grafici, cartigli, dettagliate figure allorché prevaleva lo scopo, pur sempre, tuttavia, allegorico, di mettere in evidenza la ricchezza del Creato, o che potessero in altri casi essere ridotte schematicamente all'essenziale, al mero tratto simbolico, scarne, a volte addirittura scheletriche, dove risaltavano solo gli elementi simbolici più importanti ed indispensabili.

Da tale punto d'osservazione non stupisce la rappresentazione della Terra racchiusa in una miniatura manoscritta del XV secolo ad opera di Jean Mansel(9). Qui i tre continenti sono definiti con esigui tratti significativi: i tre figli di Noè, poche figurine prospettiche; su tutto e tutti troneggia però il monte Ararat con l'Arca (fig. 2), quindi l'Armenia. Il cartografo ha perciò individuato tra gli elementi a sua disposizione quelli da inserire assolutamente nell'allestimento della rappresentazione e non ha potuto fare a meno d'includere l'Arca sul monte Ararat tra i pochi indispensabili messaggi da tramandare. Anzi, in questo caso l'Arca sull'Ararat è l'elemento distintivo centrale per connotare l'intera Asia: mentre l'Europa e l'Africa sono evidenziate da vedute prospettiche di città, la segnalazione di un insediamento urbano in area asiatica è messa volutamente da parte, in tono minore rispetto all' area armena, qui collocata nel mezzo del continente.

EBSTORF

Anche la *mappa mundi* di Ebstorf (fig.3), uno tra i più importanti planisferi a carattere enciclopedico, eseguito probabilmente intorno al 1235 presso il monastero della Bassa Sassonia che gli diede poi il nome, offre alcuni spunti significativi sull'Armenia(10). Per cercare di rintracciare quale poteva essere il ruolo attribuito alla regione armena, è tuttavia necessario ripercorrere dapprima i punti salienti

(9) *La fleur des histoires*; Bibliothèque Royale Albert I, Bruxelles: ms 9231, f. 281v, 30 × 22 cm, fig. 2.

(10) Mappa Mundi «di Ebstorf» (= EBSTORF), 1235 circa (facsimile; l'originale, andato perduto nel 1943, misurava 3,56 × 3,58 m), fig. 3.

attraverso i quali si doveva dipanare il filo del racconto storico ed il conseguente livello metaforico inteso a mettere a fuoco i vari settori regionali della carta, in un globale e sintetico messaggio che avesse per l'osservatore medievale lo stesso significato di un mondo intero in un libro aperto. Nel punto più alto del cerchio, quello che corrisponde alla dimensione privilegiata da cui proviene la luce, cioè l'Oriente, è raffigurato il volto benevolo di Cristo, i cui piedi sorgono dal margine inferiore dell'intero globo; le mani, con le palme aperte in segno di amicizia, compaiono poi all'interno delle acque dell'oceano, alle estremità opposte del diametro orizzontale del disegno, come in un abbraccio dell'intero Ecumene. Nell'intenzione del cartografo, l'*Orbis Terrarum Tripartitus* coincide dunque qui con il corpo stesso di Cristo incarnato sulla Terra.

Riprendendo e comparando la *mappa mundi* precendente contenuta nel ricordato manoscritto di Jean Mansel con questa di Ebstorf, dal punto di vista simbolico si può già azzardare una prima considerazione sul messaggio cartografico offerto: la coincidenza della testa di Cristo nello stesso punto in cui nella carta miniaturizzata si trova l'Arca sul monte Ararat doveva probabilmente suggerire all'osservatore medievale una corrispondenza diretta tra la nuova alleanza di Dio con l'Umanità dopo il diluvio e l'Incarnazione di Cristo Salvatore sulla Terra. Dal punto di vista iconografico, la regione armena viene dunque a coincidere in ciò visivamente con il luogo di rinascita, con il concetto di una nuova opportunità per l'uomo. Se tale ipotesi fosse corretta, allora il planisfero di Ebstorf potrebbe addirittura fornire un'ulteriore considerazione sulla regione armena così come poteva essere interpretata dal punto di vista iconografico, metaforico e simbolico nel Medioevo. Ma è dapprima necessario procedere nella lettura filologica globale della carta stessa.

Se dunque si scende ora dall'alto al basso, vale a dire da Est ad Ovest lungo il diametro verticale, si incontra dapprima il Paradiso Terrestre con l'albero della vita, i fiumi Tigri ed Eufrate, Indo e Gange, la Mesopotamia con la vignetta prospettica riproducente Babilonia e la sua torre, in altre parole i due imperi orientali — il babilonese e il medo-persiano —, poi la Terra Santa ed il quadrilatero che, collocato nell'esatto centro dell'Ecumene, rappresenta Gerusalemme; qui è avvenuto il passaggio dalla vecchia alla nuova Alleanza, la mutazione del Tempo da prima a dopo Cristo. Proseguendo verso il basso, s'incontra quindi la Grecia e subito sotto di essa, al centro dello spazio romano-cristiano, la città di Roma, che viene

così a trovarsi a metà strada tra l'inizio dei tempi nuovi (da sotto Gerusalemme) e la fine del tempo sulla Terra (*Finis Terrae*) ad Occidente, che coincide con la regione iberica, il bordo estremo inferiore del planisfero, a conclusione della storia del mondo, l'ultimo impero terrestre. Tutto ciò doveva richiamare la premonizione dell'approssimarsi della fine dei tempi.

È la stessa sensazione secondo la quale tutto ormai è stato compiuto sulla Terra e non vi è quindi nella stessa sua rappresentazione cartografica alcuna possibilità di un ulteriore spazio libero da riempire. Questa sensazione viene trasmessa all'osservatore dalla fittissima rete di città, di campi di battaglie decisive, di monumenti che coprono l'intera superficie della mappa e non lasciano altro spazio su cui scrivere, proprio come se il planisfero stesso non dovesse avere un futuro([11]). Risalendo dunque sulla sinistra della carta all'estremo limite settentrionale del disegno (fig. 4), cioè verso Nord-ovest e Nord, si trovano le due maggiori Isole Britanniche, nonché i territori francesi e tedeschi; da questi ultimi scorre il Danubio, che sfocia a sua volta nel mar Nero. Ci stiamo finalmente avvicinando alla regione caucasica e quindi all'Armenia. Ma è proprio in queste zone di confine ideale, di spazio significativo, entro il quale si possono verificare eventi determinanti per l'uomo, che la cartografia medievale occidentale condensa il massimo dello sforzo iconografico.

È proprio qui, in un punto — chiave per l'intero equilibrio della rappresentazione, che il planisfero di Ebstorf offre uno spunto utile per capire quale poteva essere l'iconografia regionale medievale riferita all'Armenia([12]). Essa viene qua simbolicamente messa in evidenza dal monte Ararat, sul quale è disegnata la tradizionale Arca di Noè; è questo un punto non solo di grande rilevanza biblica, ma anche di fondamentale importanza per la storia delle esplorazioni geografiche: ad esso si ricollega pure, infatti, oltre alla leggenda dell'Arca, l'impossibilità che potesse esistere un quarto continente, poiché i figli di Noè erano solo tre. Leggermente a sinistra rispetto all'Ararat una vignetta raffigura poi il «Vello d'oro» appeso ad una parete, chiaro riferimento classico alla Colchide.

([11]) H. KUGLER, *Die Ebstorfer Weltkarte: ein europaeisches Weltbild im deutschen Mittelalter, Zeitschrift fuer deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 1987 (Band 116, Heft 1/I), pp. 1-29.

([12]) EBSTORF, particolare, fig. 4.

Fig. 1 — Mappa «a T in O» di un salterio del sec. XIII (British

Fig. 2 — Jean MANSEL, *La fleur des histoires* (Bibliothèque Royale

Fig. 3 — *Mappa mundi* «di Ebstorf», 1235 circa (facsimile).

Fig. 4 — *Mappa mundi* «di Ebstorf», particolare: quadrante superiore sinistro, da Nord ad Est.

Fig. 5 — *Mappa del Salterio*, 1260 circa (British Library, Lon-

Fig. 6 — *Mappa del Salterio*, particolare: quadrante superiore sini-

Fig. 7 — *Mappa della Palestina*, di GERONIMO, sec. XII British Library, London).

Gog e Magog

Un poco più in alto, in direzione Nord-est, è disegnata una lunga catena di montagne disposte a semicerchio che tocca l'oceano con entrambe le estremità, in modo molto deciso, insormontabile. Si è voluta raffigurare proprio così la catena del Caucaso che rinserra in modo iconograficamente molto efficace un vasto territorio al cui bordo nordorientale si trova il mar Caspio. Ma perché? Che cosa voleva comunicare ai suoi contemporanei il cartografo di Ebstorf?

Là, dietro possenti monti, che il cartografo ha voluto disegnare più evidenti di ogni altra barriera dell'intera superficie della carta, sono stati racchiusi da Alessandro Magno i terribili popoli di Gog e Magog([13]) che, urlanti, minacciano l'Occidente in attesa di sortire e devastare l'ecumene alla venuta dell'Anticristo nel giorno del Giudizio([14]). Proprio in questo punto Alessandro ha rintuzzato, come dice la legenda sulla mappa stessa di Ebstorf, «duas gentes immundas Gog et Magog quas comites habebit Antichristus». In questa stessa regione abitano poi altri popoli «di stirpe dannata», gli Antropofagi dai piedi di cavallo, mentre sull'isola *Taracondum* stanno i «Turci che mangiano carne di neonato»([15]).

Questo punto della Terra al di là del Caucaso evidenziato in tal modo dal planisfero medievale acquista perciò la valenza di *Centro del Male*, di regione in cui si concentrano le forze contrarie a Cristo. Tale concezione si estende a tutto il territorio *dietro* la linea del Caucaso e l'Armenia con l'Ararat su cui è assai evidente l'Arca è visibilmente l'ultimo baluardo orientale della *Christianitas* a fronteggiare il pericolo, proprio collocata in modo simmetrico, secondo i canoni classici della simbologia cartografica medievale, rispetto ai territori soggetti a Gog e Magog; la colomba bianca che da essa sporge porta significativamente un ramo di olivo e guarda proprio in direzione dell'Arca al di qua della pesante barriera, forse a suggerire pensieri di possibile pace. Riaffiora dunque qui, proprio al confine

([13]) *Ezechiele* 38, 1-9.
Sul significato simbolico delle «porte di Alessandro» cfr. A.R. Anderson, *Aleksander's Gate, Gog and Magog, and the enclosed Nations*, Cambridge Mass. (Medieval Academy of America), 1932.

([14]) *Apocalisse di S. Giovanni* 20, 7.

([15]) H. Kugler, «Art. cit.», p. 213.

con la terra armena, l'antico terrore apocalittico, mai sopito nella storia europea, di paurose incursioni verso l'Ovest da parte di feroci popolazioni che abitano in zone sconosciute, e per questo ancora più temute, dalle terre del Nord o del Nord-est.

L'Armenia sta quindi proprio a ridosso di quella catena montuosa quale ultimo, ma anche primo baluardo a salvaguardia dell'intero mondo cristiano; a lei è affidato il compito, difficilissimo, di contenere l'invasione di popoli temutissimi e crudeli, dei quali non è tanto importante l'esatta provenienza geografica, quanto la loro connotazione di nemici della *Christianitas*.

Tra le *mappae mundi* di grandi dimensioni databili prima del XIV secolo, grande interesse per quanto riguarda l'iconografia regionale e, in particolare, l'area armena, presenta anche la mappa inglese detta «del Salterio»([16]); giunta fino a noi, è opera della II metà del secolo XIII fig. 5), probabilmente copia miniaturizzata di un'altra mappa appesa in Westminster Palace([17]). Anche questa mappa è orientata da Est; in alto viene raffigurato il Cristo benedicente, quindi non compenetrato con l'*Orbis Terrarum* come nella carta di Ebstorf, ma la struttura filologica e simbolica è in buona parte analoga ad essa.

Esaminando ora tale mappa per quanto riguarda proprio l'Armenia (fig. 6), si noterà anche qui la raffigurazione dell'Arca di Noè sull'Ararat, a forma, e forse non a caso, di mezzaluna capovolta([18]). Proprio ai confini superiori dell'Armenia si colloca un portone enorme e sbarrato che chiude ermeticamente l'accesso al di là di altrettanto possenti bastioni: sono i monti del Caucaso, qui disegnati proprio come mura inespugnabili dalla fantasia pittorica del cartografo medievale, e l'unica porta della muraglia è quella in bronzo, dietro la quale la tradizione vuole che Alessandro il Macedone abbia rinserrato, come si è già visto, Gog e Magog. Viene qui ripreso, quindi, lo stesso modello iconografico delle *mappae* di Ebstorf ed anche di Hereford, ma con rilievo simbolico forse maggiore e l'Armenia è ora proprio vicinissima all'unica porta dell'intera muraglia.

([16]) «Mappa del Salterio», 1260 circa (British Library, London: *Add. ms 28681*, f. 9r, 14,3 × 9,5 cm), fig. 5; fig. 6, particolare.

([17]) P. Barber, *Art. cit.*, p. 7.

([18]) *Mappa del Salterio*, particolare, fig. 6.

MAPPA DI GERONIMO

Facendo poi un rapido passo indietro nel tempo, si prenda in considerazione la carta della Palestina detta «di Geronimo»([19]) del XII secolo, quindi all'incirca di un centinaio d'anni precedente quella di Ebstorf (fig. 7). La rappresentazione di Geronimo appare disegnata in modo molto approssimativo, riporta qualche rozzo elemento geografico commisto ad elementi teologici, ma è ben lontana da pretese enciclopediche. In essa sono tuttavia segnate con precisione le montagne del Caucaso all'interno di un luogo circoscritto e delimitato da un pesante tratteggio a forma di mandorla, dal quale sgorgano i fiumi Fisone, Indo, Tigri; poco più sotto, ecco l'Armenia, da sola, con il *Mons Armeniae* da dove scaturisce l'Eufrate, il fiume che, come afferma il versetto XXIV dell'*Ecclesiastico*, effonde l'intelligenza sulla Terra. Sono questi i quattro fiumi che, secondo un'iconografia regionale di antica tradizione biblica, sgorgano dal Paradiso Terrestre.

Qui, a sinistra del monte Caucaso in un grossolano disegno, è collocato il *Mare Caspium*; più in basso si trovano l'*Hircana Regio* e l'*Hircana Silva*, sottolineata da alberi stilizzati a mo' di barriera insormontabile, di palizzata rafforzata anche da una linea verticale netta. Tra questa e la catena del Caucaso è dunque rappresentata la regione armena, che viene quindi proprio a trovarsi in prossimità del Paradiso Terrestre. Sopra il Caspio è la legenda «hic sunt Massagetes» e ancora più in alto «hic sunt feroces gentes»: sono questi ancora quei popoli cannibali e feroci che la tradizione medievale occidentale è solita collocare sempre al di là del Caspio. È il territorio in possesso dell'Anticristo, rinserrato tra la costa caspica e il Caucaso, come nella carta di Ebstorf. Qui però non c'è ancora il disegno della muraglia protettiva, né la grande porta di bronzo serrata da Alessandro Magno: l'Armenia appare sola e sguarnita di fronte a tale minacciosa immensità.

Ma ancor più significativo è il fatto che la mappa di Geronimo si scosti dalla tradizionale topologia congetturale del Paradiso Terrestre, ispirata al racconto biblico, proprio per quanto riguarda l'Arme-

([19]) *Mappa della Palestina* di GERONIMO, sec. XII (British Library, London: *Add. Ms 10049*, f. 64v, 15,7 × 15,7 cm), fig. 7.

nia: la Bibbia indica infatti che «un fiume usciva dall'Eden per irrigare il giardino, e di là si dirigeva per formare quattro rami» (Fisone, Gione, Tigri ed Eufrate) ad irrigare i quattro angoli della Terra, ma in questa rappresentazione l'Eufrate sgorga dall'Ararat, solo e ben staccato dagli altri tre, scaturiti invece, in accordo con le Scritture, da un'unica comune sorgente. È quindi evidente l'intenzione del cartografo di voler attribuire all'intera regione armena una valenza umana particolare, forse addirittura la capacità di essere emblematicamente l'origine e l'ispiratrice, da sola, della vasta area lambita dall'Eufrate che da lei scaturisce, andando ad alimentare di conseguenza per un intero quarto tutto l'ecumene.

Per confutare le teorie secentesche inglesi contrarie alla veridicità della Bibbia, Marmaduke Carver, rettore di Harthill (Yorkshire), dopo aver analizzato tutta la «sacred Geographie» medievale e rinascimentale sull'argomento, pubblicò nel 1666 un *Discourse of the Terrestrial Paradise aiming at the more probable Discovery of the true Situation of that happy Place of our First Parents' Habitation.* Egli arriva addirittura ad affermare che l'Eden stesso coincide con l'Armenia, poiché le caratteristiche di quella regione rispondono esattamente alla descrizione di Mosè([20]). Carver include nel *Discourse* una rappresentazione cartografica dettagliata e precisa dell'Eden: un solo ed unico fiume armeno che si dirama successivamente in quattro bracci raffigurato in questa straordinaria «Tabula Chorographica paradisi Terrestris Hedenis regionis Fluviorum»([21]).

La concezione del mondo che si era così gelosamente tramandata e coltivata nel Medioevo era andata tuttavia rapidamente cambiando già dalla seconda metà del sec. XV con la «riscoperta» della *Geografia* di Tolomeo([22]); le rappresentazioni del mondo cominciarono a dover fare i conti con le nuove terre esplorate e mitologia classica e tradizione teologica dovettero lasciare il posto alla sola

([20]) F. PLAUT, *Art. cit.*, p. 6.

([21]) *The British Museum Catalogue of Printed Maps, Charts and Plans*, London (The British Library), 1967: voce «Paradise».

([22]) M. MILANESI: *Tolomeo sostituito*, Milano (Unicopli), 1984; *L'Europa delle carte (XV-XIX sec.). Autoritratti di un continente*, Genova *(Montana), 1990*. Sull'evoluzione cartografica occidentale riguardante l'Armenia a partire dal sec. XV cfr. L. PAGANI, *L'immagine dell'Armenia nella cartografia italiana*, in *Gli Armeni in Italia*, Roma (De Luca), 1990, pp. 100-103.

realtà empiricamente rilevata e riportata. Così, ad esempio, la tavola corografica dell'Armenia di una edizione del 1482 (fig. 8) dell'opera tolemaica[23] non ha ormai più nulla «da raccontare».

Libera Università degli Studi
di Bergamo

Patrizia LICINI

[23] TOLOMEO, *Geographia*, Ulm (Holle), 1482: tavola corografica dell'Armenia, fig. 8.

HEINRICH MICHAEL KNECHTEN

Schriften über das Leben der hl. Ksenija von St. Petersburg *

Im Jahre 1988 wurde Ksenija Grigor'evna Petrovna von der Russisch-Orthodoxen Kirche (Moskauer Patriarchat) kanonisiert.

Wer war Ksenija? Bei einer Lebensbeschreibung werden gewöhnlich zunächst die Lebensdaten angegeben. Doch damit beginnt die Verlegenheit. Als Zeit der Geburt werden nämlich in der Literatur

(*) Bei diesem Artikel handelt es sich um eine überarbeitete Fassung des 1. Teils meiner Lizentiatsarbeit "Die 'Törin um Christi willen' Ksenija Grigor'evna Petrovna (Andrej Fëdorivič) von S.-Peterburg", die im Sommersemester 1991 am Pontificium Institutum Orientale eingereicht wurde. Ich danke Herrn Prof. P.T. Špidlík SJ für die Begleitung dieser Arbeit.

Abkürzungsverzeichnis:

Biografičeskij slovar', Bd. 9 = IMPERATORSKOE RUSSKOE ISTORIČESKOE OBŠČESTVO, Vors. A.A. POLOVCOV, *Russkij biografičeskij slovar'*, S.-Peterburg 1903, Bd. 9.

GAMAYOUN, *Les fous* = GAMAYOUN, *Études sur la spiritualité populaire russe. I — Les "fous pour les Christ"*, in: *Russie et chrétienté* 2 (1938/1939), 57-77.

GORAÏNOFF, *Les fols* = I. GORAÏNOFF, *Les fols en Christ dans la tradition orthodoxe*, hrsg. O. CLÉMENT, Paris 1983.

GORITSCHEWA, *Die Kraft* = T. GORITSCHEWA, *Die Kraft christlicher Torheit*. Meine Erfahrungen, Freiburg/Br. 1985.

GREBENKA, *Peterburgskaja storona* = E.P. GREBENKA, *Peterburgskaja storona*. Očerk, in: M.V. OTRADIN (Hrsg.), *Peterburg v russkom očerke XIX veka*, Leningrad 1984, S. 127-148 (Erstausgabe: *Fiziologija Peterburga*, Teil 1, S.-Peterburg 1845).

JUVENALIJ, *Kanonizacija* = Metropolit JUVENALIJ (Hrsg.), *Kanonizacija svjatych*, Troice-Sergieva Lavra 1988.

KOLOGRIVOV, *Očerki* = I. KOLOGRIVOV, *Očerki po istorii russkoj svjatosti*, Brüssel 1961.

KOLOGRIVOV, *Saggio* = I. KOLOGRIVOV, *Saggio sulla santità in Russia*, Brescia 1955.

LATYŠEV, *Prošedšee* = E. LATYŠEV, *Prošedšee sveršaetsja sejčas*, in: *Nauka i religija*, 3/1990, S. 18-21.

die Jahre 1719-1732 angegeben, als Zeit ihres Todes die Jahre 1790-1806. Wenn man nun weiter fragt, was wir sicher von ihrem Leben wissen, kann manches keiner strengen Prüfung standhalten, wie schon Opatovič, *Smolenskoe kladbišče*, S. 194 f, feststellt. Die Arbeiten von Poseljanin, *Očerki, Peterburgskija svjatyni* und *Russkaja Cerkov'*, Rachmanin, *Raba Božija*, und Juvenalij, *Kanonizacija*, haben zwar einiges Licht in das gebracht, was wir von ihr wissen, aber wir stehen weiterhin auf schwankendem Boden.

Ksenija selber hinterließ nichts Schriftliches.

Daher habe ich mich darauf beschränkt, Schriften über ihr Leben in chronologischer Reihenfolge zu referieren.

Abschließend folgen einige Nachbemerkungen zu ihrem Namen, zur Biographie und zur Kanonisierung.

1 — Grebenka 1845

Das früheste schriftliche Zeugnis über Ksenija findet sich in der Erzählung "Petersburger Seite"(1) von Evgenij Pavlovič Grebenka (1812-1848)(2). Grebenka beschreibt nostalgisch das alte St. Peters-

Opatovič, *Smolenskoe kladbišče* = S.I. Opatovič, *Smolenskoe kladbišče v S.-Peterburge.* Istoričeskij očerk, in: *Russkaja Starina* 8 (1873), S. 168-200.
Pamjatka = Fond pamjati bl. Ksenii Peterburgskoj (Hrsg.), Pamjatka ko dnju proslavlenija blažennoj Ksenii Peterburgskoj, New York 1978.
Poseljanin, *Očerki* = E. Poseljanin, *Očerki iz istorii russkoj cerkovnoj i duchovnoi žizni v XVIII veke*, S.-Peterburg 1902.
Poseljanin, *Peterburgskija svjatyni* = E. Poseljanin, *Peterburgskija svjatyni*, S.-Peterburg 1903.
Poseljanin, *Russkaja Cerkov'* = E. Poseljanin, *Russkaja Cerkov' i russkie podvižniki 18-go veka*, S.-Peterburg 1905.
Putevoditel' = Komissija po narodnomu obrazovaniju (Hrsg.), *Putevoditel' po S.-Peterburgu*, S.-Peterburg 1903.
Raba Božija = *Raba Božija blažennaja Ksenija*, London/Kanada [4]1986.
Rachmanin, *Raba Božija* = E. Rachmanin, *Raba Božija blažennaja Ksenija*, S.-Peterburg [3]1909.

(1) Die "Petersburger Seite" ist der XI. Bezirk der Stadt. Vgl. *Plan S. Peterburga*, in: F.A. Brokgauz (Brockhaus)/I.A. Efron, *Enciklopedičeskij slovar'*, Bd. 28A (56), S.-Peterburg 1900, nach S. 296.

(2) Zuerst veröffentlicht im Sammelband *Fiziologija Peterburga.* Teil 1, S. Peterburg 1845 (der mir vorliegende Text aus: M.V. Otradin, Hrsg., *Peter-*

burg. Er kommt schließlich auf die Straße des Andreas Petrovič oder der Andrea Petrova zu sprechen:

"Man sagt, in dieser Straße lebte irgendwann ein glückliches Paar, gleichsam bei lebendigem Leibe den Romanen des La Fontaine entnommen. Der Mann, Andrej Petrovič, liebte seine Frau so sehr, daß man es sich unmöglich vorstellen kann, und seine Frau, Aksin'ja Ivanovna, liebte ihren Mann so sehr, daß man es sich unmöglich ausdenken kann (so drückte sich eine Erzählerin der Andrea-Petrova-Straße aus); plötzlich, mir nichts, dir nichts, starb der Mann, seine Frau blieb zurück und stellte auch etwas an: vor Trauer verlor sie den Verstand und bildete sich ein, sie sei nicht Aksin'ja Ivanovna, sondern Andrej Petrovič, und Andrej Petrovič sei nicht gestorben, er habe sich lediglich in sie, Aksin'ja, verwandelt, im Wesen aber sei er Andrej Petrovič geblieben. Auf ihren früheren Rufnamen reagierte sie nicht mehr, nur wenn man zu ihr 'Andrej Petrovič' sagte, antwortete sie sofort: 'Ich?'

Sie trug Männerkleidung. — Das Volk kam überein, sie als neuen Andrej Petrovič anzusehen, und gab der Straße den Spitznamen 'Andrea Petrova'. (N.B. Dies ist eine Straße, wohin die Droschkenkutscher weder im Frühling noch im Herbst fahren, da sie den Schlamm fürchten)"(3).

In diesem Abschnitt der Erzählung ist bereits ein wesentliches Element der Gestalt Ksenijas beschrieben: ihre übergoße Liebe zu ihrem Mann, ihre Trauer über seinen Tod und ihre "verrückte Idee", ihr Mann lebe in ihr fort. Dies diente ihr als Motivation, sich mit dem Namen ihres Mannes anreden zu lassen und Männerkleidung zu tragen. Ihre Popularität wird darin deutlich, daß nach ihr eine Straße in St. Petersburg benannt wurde.

2 — Opatovič 1873

Das zeitlich nächste schriftliche Zeugnis stammt aus einer Beschreibung des Smolensker Friedhofes durch S.I. Opatovič(4): "Kse-

burg v russkom očerke XIX veka, Leningrad 1984, 127-148, Anm. S. 356-358; geht zurück auf die Ausgabe seiner Werke, Bd. 5, Kiev 1957).

(3) Grebenka, *Peterburgskaja storona*, S. 136.

(4) Stefan I. Opatovič, *Smolenskoe kladbišče v S.-Peterburge. Istoričeskij očerk*, in: *Russkaja starina*, 8 (1873), S. 194 f.

nija Grigor'eva. Ihre Herkunft ist unbekannt. Sie war mit dem Hofsänger Andrej Fëdorov verheirater, der den Rang eines Oberst hatte. Der Tod trennte sie früh von ihrem Mann, mit 26 Jahren wurde sie bereits Witwe. Sie verteilte ihren Besitz an die Armen, legte die Kleidung ihres Mannes an, trug seinen Namen, und so ging sie 45 Jahre lang durch Petersburg, ohne festen Wohnsitz. Sie hielt sich hauptsächlich in der Petersburger Seite auf. Ihre Lieblingspfarrei war die des hl. Apostels Matthias. Dort war auch lange eine Straße nach ihr benannt. Man erzählt, daß sie sich außerordentlicher Achtung bei den Droschkenkutschern erfreute. Wenn sie sie auf der Straße sahen, boten sie ihr in einer Arbeitspause ihre Dienste an, in der Überzeugung, wer Ksenija nur ein wenig mitfahren ließe, habe den ganzen Tag Glück.

Am 24. Dezember 1761 ging Ksenija durch die Petersburger Seite und sagte denen, die dort lebten: 'Backt Plinsen, backt Plinsen! Ganz Rußland wird Plinsen backen'(5). Damit, sagt man, sagte sie den Tod der Zarin Elisabeth Petrovna voraus, die am folgenden Tag starb. — Das Todesjahr Ksenijas ist unbekannt. Man kann nur annähernd die letzten Jahre des vorigen und die ersten Jahre unseres Jahrhunderts angeben. Seit den Zwanziger Jahren strömte eine Menge Besucher zu ihrem Grab und trug die ganze Erdaufschüttung ab. Eine neue wurde aufgeschüttet, auch diese wurde abgetragen. Man legte eine Platte hin, sie wurde zerbrochen und die Trümmer in den Häusern verteilt. Da die Platte zerbrochen und die Erde abgetragen war, ließen die Besucher am Grab ihren Möglichkeiten entsprechende Geldspenden zurück, aber Bettler profitierten davon.

Darauf umgab man das Grab mit einem Gitter und befestigte am Gitter einen Opferstock, um die Opfer zu sammeln. Auf diese Weise kam so viel zusammen, daß man eine Gedenkstätte in Form einer Kapelle errichten konnte. Diese Gedenkstätte besteht noch heute. Hier befindet sich auch der Opferstock. Die Hälfte der Summe kommt heute dem Fürsorgeamt für die Armen des geistlichen Standes zu, die andere wird für das Ewige Licht am Grabe Ksenijas verwendet.

'Wer mich kannte, möge meiner Seele zur Rettung seiner Seele

(5) Plinsen (flache Pfannekuchen) wurden beim Begräbnismahl gereicht. — 24.12.1761 (Alter Stil) = 4.1.1762 (Neuer Stil).

gedenken'(6). Diese Inschrift brachte jemand am Grabe Ksenijas an. Nirgendwo werden so viele Pannichiden(7) gefeiert wie an ihrem Grab. Den Anlaß bilden gewöhnlich Erzählungen ihrer Wunder, die auf die Fürbitten Ksenijas für die geschehen, die gläubig an ihrem Grabe beten. Diese Erzählungen laufen in ganz Petersburg um, sikkern zur Provinz durch und locken Besucher zum Smolensker Friedhof.

Diese Erzählungen können keiner strengen Prüfung standhalten, aber meist wird sie auch nicht zugelassen. Man sagt z.B.: 'Wir erfuhren eine große Wohltat von Ksenija'; aber auf die Frage, worin sie bestand, wird Ihnen entweder nicht geantwortet, oder man sagt: 'Das ist ein Familiengeheimnis'.

Übrigens werden einige Begebenheiten erzählt. Z.B.: Bei einer Gutsbesitzerin des Pskover Gouvernements (Familienname unbekannt) kam eine nahe Verwandte zu Besuch, die in Petersburg lebte und von Ksenija gehört hatte. Am Abend unterhielten sich die Gäste lange über sie und die Herrin des Hauses betete beim Schlafengehen zu ihr. Im Schlaf sah sie, daß Ksenija um ihr Haus herumgeht und es mit Wasser besprengt. Am Morgen des anderen Tages fing, nur 20 Sažen'(8), vom Haus entfernt, eine Scheune an zu brennen, in der sich fast 4.000 Pud(9) Heu befand. Dem Haus drohte eine große Gefahr, es blieb jedoch unversehrt.

Eine weitere Erzählung: Eine deutsche Lutheranerin litt an Migräne. Eine orthodoxe Frau brachte ihr Erde aus dem Grab Ksenijas und riet ihr, sie auf die kranke Stelle zu legen. Als das geschehen war, klang der Schmerz ab. Das war abends. Die Deutsche legte die Erde in den Schrank. Nach einigen Minuten nahm sie um ihn herum ein seltsames Licht wahr. Zugleich begann der Schrank zu vibrieren. Erschrocken, legte sie die Erde in die Kommode, und hier wiederholte sich das gleiche. Die Deutsche rief ihre orthodoxe Nachbarin, diese legte die Erde in die Ikonenecke und zündete das Öllämpchen an. Da wurde alles ruhig. — Die Erzählung wurde von der Deut-

(6) Das älteste Zeugnis für diese Inschrift findet sich in: *Vedomosti S.-P.-burgskoj gorodskoj policii*, Dienstag, 2.12.1847, Nr. 264, *Petersburger Überlieferungen. Andrej Grigor'evič*; zitiert in: JUVENALIJ, *Kanonizacija svjatych*, Moskau 1988, 117.

(7) Totengedenken.

(8) 42,66 m.

(9) 655.200 kg.

schen selbst mitgeteilt; aber sind diese Wunder nicht Frucht einer Phantasie, die schon auf Wunderbares eingestimmt ist? Wir wiederholen, keine einzige Erzählung kann einer strengen Kritik standhalten, vielmehr sind sie meist genügend beweiskräftig, um im Volk die Ehrerbietung dem Grabe Ksenijas gegenüber zu unterstützen". — An dieser Beschreibung des Grabes Ksenijas auf dem Smolensker Friedhof durch S.I. Opatovič wird folgendes deutlich:

Herkunft, Geburts- und Todesdatum Ksenijas sind unbekannt. Nach dem Tode ihres Mannes führte sie ein Leben in Armut und Anspruchslosigkeit.

Die Straße war 1845 noch nach ihr benannt, 1873 aber bereits nicht mehr.

Zu Lebzeiten wurde sie geachtet, weil sie "Glück brachte" und die Gabe der Prophetie hatte; ihr Grab wurde ab etwa 1820 verehrt. Sie wurde besonders zum Schutz vor Gefahren und um Heilung von Krankheiten angerufen.

Der Schreiber distanziert sich deutlich und erklärt "Wunder" für unbewiesen. Da es sich bei ihm um den Friedhofspriester handelt(10), kommt hierin die Abwehr der Geistlichkeit gegenüber der Verehrung Ksenijas zum Ausdruck.

3 — Petrov 1883, Dostoprimečatel'nosti 1898, Putevoditel' 1903

Im "Handbuch für Petersburger Pilger" nennt Protoierej L. Petrov zwei besonders wichtige Gräber auf dem Smolensker Friedhof, eines davon das der "Ksenija Grigor'eva, der Witwe eines Hofsängers"(11) — In den "Sehenswürdigkeiten St. Peterburgs"(12) findet sich eine Beschreibung des Grabes Ksenijas: "Seit langen Zeiten zieht das Grab der Dienerin Gottes Ksenija Tausende an, die hierhin kommen, um für ihr Seelenheil zu beten". Hier werden von morgens bis abends Pannichiden gefeiert. — Die erste, hölzerne Grabkapelle wird abgebildet(13).

(10) Opatovič, *Smolenskoe kladbišče*, S. 168.

(11) L. Petrov, *Spravočnaja kniga dlja peterburgskich bogomol'cev*, Sanktpeterburg 1883, 60.

(12) *Dostoprimečatel'nosti S. Peterburga*, S.-Peterburg 1898; zitiert nach: *Raba Božija blažennaja Ksenija*, London/Kanada ⁴1986, 81 f.

(13) *Raba Božija*, S. 81.

Der "Reiseführer für St. Petersburg" (hrsg. von der Kommission für Volksbildung) führt im Abschnitt "Smolensker Friedhof" aus:

"Unweit von der Friedhofskirche der Allheiligen Dreifaltigkeit befindet sich die Kapelle der seligen Ksenija. Nach dem Tode ihres Mannes gab sie ihr Vermögen den Armen und suchte Trost im Gebet. Ksenija ging in Lumpen und barfuß, sie erfreute sich großer Wertschätzung unter den Bewohnern der Hauptstadt. Das Grab Ksenijas wird eifrig von Pilgern aufgesucht; zu unserer Zeit wurde eine steinerne Kapelle darüber erbaut, in welcher täglich Pannichiden gefeiert werden"(14).

Neu ist im Putevoditel' folgendes: Das Adjektiv "selige" (blažennaja), das auf die "Torheit um Christi willen" hinweist, sowie die Erwähnung des Gebetslebens Ksenijas.

4 — Biografičeskij slovar' 1903

Ebenfalls 1903 wird Ksenija zum ersten Mal in einem Lexikon genannt, und zwar im "Russischen Biografischen Lexikon" der Kaiserlichen Russischen Historischen Gesellschaft unter Vorsitz von A.A. Polovcov: "Ksenija Grior'evna, Närrin um Christi willen. Geb. ca. 1732, gest. ca. 1803. Sie war mit dem Sänger des Hofchores Andrej Fëdorovič Petrov verheiratet; etwa 1758 verwitwet, nahm sie die Narrheit um Christi willen auf sich: sie nannte sich Andrej Fëdorovič; sie labte großenteils in Kaufmanns-häusern. Die Nächte verbrachte sie außerhalb der Stadt im Gebet. Sie hatte viele Bewunderer. Sie wurde auf dem Smolensker Friedhof begraben. Ihr Grab wird bis heute besucht"(15).

Bemerkenswert ist hier, daß Ksenija das erste Mal gleichsam offiziell "Jurodivaja"(16) gennant wird. Erstmals werden auch Lebensdaten angegeben(17).

(14) Komissija po narodnomu obrazovaniju (Hrsg.), *Putevoditel' po S.-Peterburgu*, S.-Peterburg 1903, 273.

(15) Imperatorskoe Russkoe Istoričeskoe Obščestvo, A.A. Polovcov, *Russkij biografičeskij slovar'*, S.-Peterburg 1903, Bd. 9, 510.

(16) Törin, Närrin um Christi willen (vgl. 1 Kor 4, 10). — "Gleichsam offiziell" deswegen, weil das Lexikon ja von der Kaiserlichen russ. hist. Ges. herausgegeben wurde.

(17) Das Lexikon beruft sich auf: Bulgakovskij, *Die Dienerin Gottes Ksenija.* — Dieses Werk stand mir nicht zur Verfügung. (Vgl. Anm. 20).

5 — Poseljanin 1902, 1903, 1905

E. Poseljanin([18]) schrieb dreimal über Ksenija. Zunächst kurz: "Die selige Ksenija lebte als Närrin um Christi willen unter der Zarenherrschaft der Anna Ioannovna und der Elisabeth Petrovna.

Dem Stande nach war sie die Frau eines Oberst, aber sie kleidete sich wie die bedürftigste, bettelarme Frau, ohne feste Unterkunft; tagsüber ging sie als Närrin um Christi willen durch Petersburg, nachts betete sie in der Vorhalle einer Kirche oder auf freiem Feld. Mit der Gabe der Prophetie ausgestattet, erfreute sie sich großer Wertschätzung besonders unter dem einfachen Volk.

Nach ihrem Tod nahm ihre eifrige Verehrung durch das Volk allmählich große Ausmaße an. Und jetzt lösen sich ununterbrochen Mengen von Pilgern in der Kapelle über dem Grab 'der Dienerin Gottes Ksenija' auf dem Smolensker Friedhof in Petersburg ab. Unter allen Klassen der Petersburger Gesellschaft verbreitet sich der tiefe Glaube an die segensreiche Kraft der seligen Ksenija, zu der man seine Zuflucht sucht bei allen wichtigen Ereignissen oder schwierigen Vorfällen des Lebens"([19]).

Die Regentschaft der beiden Zarinnen, die Poseljanin hier angibt, erstreckte sich von 1730-1762. Diesen Zeitraum nennt er für Ksenijas Leben als Närrin um Christi willen. In seinen beiden späteren Schriften wird er ihr Sterbedatum am Ende des 18. und dann in der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts ansetzen.

Poseljanin betont ihren Standeswechsel radikaler Art.

Der Titel "Dienerin Gottes" besteht mindestens seit der Schrift des Priesters Bulgakovskij([20]).

In seinem Buch "*Petersburger Heiligtümer*" widmet Poseljanin Ksenija ein ganzes Kapitel — es enthält die erste ausführliche Lebensbeschreibung, die mir vorliegt. Auf einem Bild sieht man das reichgeschmückte Innere ihrer Grabkapelle. Ihr Grab ist bezeichnet

([18]) Gamayon, *Les "fous pour le Christ"*, in: *Russie et chrétienté* 2 (1938/39), 66 merkt an: "Possélianine (pseudonyme de E. Pogojev)".

([19]) Poseljanin, *Očerki iz istorii russkoj cerkovnoj i duchovnoj žizni v XVIII veke*, S.-Peterburg 1902, S. 173 f.

([20]) D. Bulgakovskij, *Raba Božija Ksenija*, S.-Peterburg 1895; zitiert in: Juvenalij, *Kanonizacija*, S. 117.

mit "Dienerin Gottes Ksenija". Die Kapelle quillt gleichsam über von Ikonen, Votivgaben und Blumen([21]).

Aus dem Text Poseljanins([22]) greife ich nur Einzelheiten heraus, die in der bisherigen Literatur noch nicht genannt wurden bzw. durch seine Darstellung ergänzt werden:

Die Kirche habe sich noch nicht offiziell zur Verehrung Ksenijas geäußert, dennoch führe er ihr Grab unter den Heiligtümern Petersburgs auf.

"Die Narren um Christi willen sind Menschen, die das tiefste untröstliche Leid wegen des Verlustes der Nähe des Menschen zu Gott auf sich nehmen"([23]). "Und, indem sie in sich die Welt mit ihren Leidenschaften, ihrer Gier, ihren Verführungen und Lockmitteln kreuzigen([24]), kreuzigen sie in sich vor allem den größten Feind des Menschengeschlechtes- den Stolz, um dessentwillen der erste Mensch zugrunde ging"([25]). Der Tor um Christi willen möchte Anteil an den Leiden Christi haben([26]) und so mit Christus zur Erlösung, zur Aufhebung der Entfremdung zwischen Gott und Mensch beitragen.

Die Herkunft Ksenijas ist unbekannt, aber wahrscheinlich war sie nicht einfachen Standes. — Sie nahm den Namen ihres verstorbenen Mannes an, "überzeugt, daß sie selber gestorben war und daß statt ihrer ihr Mann weiterlebe... Sie lebte meist im Haus zweier Schwestern, von denen eine, Gajdukova, nicht weit von der seligen Ksenija begraben ist"([27]). Die meisten ihrer Bekannten waren Kaufleute. Sie nahm von ihnen einige Kopeken an.

Viele nannten sie eine Verrückte, da sie sie nicht verstanden. Das kam von ihrem seltsamen Anblick, da sie Wäsche, Leibrock und Kaftan ihres Mannes trug, bis die Kleidung aufgetragen war. Die Reste des Leibrockes ihres Mannes trug sie aber weiterhin. Im Win-

([21]) POSELJANIN, *Peterburgskija svjatyni*, S.-Peterburg 1903, S. 119.

([22]) POSELJANIN, *Peterburgskija svjatyni*, S. 120-134.

([23]) POSELJANIN, *Peterburgiskija svjatyni*, S. 120. — Poseljanin denkt an die Nähe der ersten Menschen im Paradies zu Gott und den Verlust des Paradieses durch die Sünde.

([24]) Vgl. Ignatios von Antiochien, Röm 7, 2 (hrsg. F.X. FUNK, *Patres Apostolici*, Bd. 2, Tübingen 1901, S. 210).

([25]) POSELJANIN, *Peterburgskija svjatyni*, S. 122 f.

([26]) Vgl. 1 Petr 4, 13.

([27]) POSELJANIN, *Peterburgskija svjatyni*, S. 124.

ter lehnte sie wärmende Kleidung, die man ihr anbot, ab; ihre abgetragenen Schuhe schützten sie nur unzulänglich vor dem Frost. In den Häusern wurde sie gern aufgenommen. Die Eltern freuten sich, wenn sie die Wiege eines Kindes schaukelte, überzeugt, dies werde den Kindern Glück bringen. Nahm sie auf dem Markt auch nur ein Stückchen Pfefferkuchen an, bedeutete dies, der Händler werde den ganzen Tag viele Kunden haben.

Später trug sie sommers und winters die gleiche Kleidung: entweder eine grüne Frauenjacke und einen roten Rock oder eine rote Frauenjacke und einen grünen Rock([28]).

"Die Nächte verbrachte sie im Gebet, wofür sie sich aufs freie Feld begab. Dort betete sie einige Stunden, indem sie sich in alle vier Himmelsrichtungen bis zur Erde verneigte. Anfangs erschien einigen ihre nächtliche Abwesenheit verdächtig, so daß man ihr die Polizei hinterhersandte, die schließlich ihre einzigartige Gebetsaskese aufspürte"([29]).

Auf dem Smolensker Friedhof wurde eine Kirche aus Stein gebaut([30]). Die Arbeiter bemerkten, daß jemand nachts Ziegelsteine zum Bau herangetragen hatte. Sie spürten dem nach und beobachteten, wie Ksenija bis zum Morgengrauen Ziegelsteine zum Kirchbau trug. — Sie besaß die Gabe der Prophetie. Einmal besuchte sie die Kaufmannsfrau Krapivina und sagte beim Weggehen: "Die Brennessel ist grün, aber bald verwelkt sie"([31]). Und tatsächlich starb Frau Krapivina bald darauf. Ein anderes Mal besuchte sie eine Bekannte mit einer Tochter in heiratsfähigem Alter, die beim Kaffee saß. Ksenija sagte zu ihr: "Du trinkst da Deinen Kaffee, während Dein Mann im Stadtteil Ochta([32]) seine Frau beerdigt". Mutter und Toch-

([28]) Es handelt sich hier um die Farben der Hofuniform ihres Mannes. Vgl. F.A. BROKGAUZ/I.A. EFRON. *Enciklopedičeskij slovar'*, Bd. 36 (73), *S.-Peterburg 1903, Uniformentabelle* IV, Nr. 1, vor S. 1; sowie: *St. Petersburg um 1800*, Recklinghausen 1990, 450.

([29]) POSELJANIN, *Peterburgskija svjatyni*, S. 126.

([30]) OPATOVIČ, *Smolenskoe kladbišče*, S. 174: 1755 wurde eine Kirche aus Holz zu Ehren der Smolensker Gottesmutterikone erbaut. OPATOVIČ, *Smolenskoe kladbišče*, S. 179 f: Von 1786-1790 wurde eine Kirche aus Stein zu Ehren des Apostels und Evangelisten Johannes des Theologen erbaut.

([31]) Ein Wortspiel mit dem Namen der Frau (Krapivina) und dem Wort "Brennessel" (krapiva).

([32]) Groß-Ochta, im XII. Bezirk, der Vyborger Seite. Vgl. BROKGAUZ, *Enc. sl.*, 28A (56), *S.Pb. 1900*, nach S. 296 (Stadtplan).

ter gingen zum Ochtaer Friedhof. Man trug eine Tote zu Grabe. Bald darauf heiratete der Witwer die Tochter dieser Frau. – Einmal weinte Ksenija tagelang. Man fragte sie: "Warum weinst Du? Hat Dich jemand beleidigt?" Sie antwortete: "Dort schwellen Flüsse von Blut an; dort sind blutige Kanäle. Dort ist Blut, Blut, Blut." Drei Wochen danach wurde Ioann Antonovič getötet([33]).

Einmal zeigte Ksenija einer frommen Frau, bei der sie oft übernachtete, einen kupfernen Fünfer und sagte: "Nimm den Fünfer: hier sitzt der Zar auf dem Pferd; es erlöscht"([34]). Als die Frau in die Straße kam, wo sie wohnte, sah sie, wie ihr Haus anfing zu brennen. Bevor sie aber zu ihrem Haus hingelaufen war, waren die Flammen schon erloschen. –

Man weiß nicht, wann Ksenija starb. Einige sagen aber, sie starb gegen Ende des 18. Jahrdunderts.

Die Grabplatte in ihrer Grabkapelle trägt folgende Inschrift: "Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. An diesem Ort wurde der Leib der Dienerin Gottes Ksenija Grigor'evna niedergelegt, der Frau des Hofsängers im Rang eines Obersten, Andrej Fëdorovič. Sie blieb mit 26 Jahren als Witwe zurück, führte 45 Jahre lang ein Wanderleben. Sie lebte insgesamt 71 Jahre. Sie ließ sich Andrej Fëdorovič nennen.

Wer mich kannte, möge meiner Seele zur Rettung seiner Seele gedenken. Amen"([35]).

Poseljanin fügt Beispiele der Wirksamkeit des Gebetes zu Ksenija an: Beruflicher Fortschritt, Bewahrung vor Schaden, Heilung. Er stellt hierzu fest, daß es sich nicht handle um "Voreingenommenheit, wie leichtsinnige Skeptiker sagen würden"([36]).

Die Einzelheiten ihres Lebens, die die ältere Literatur nicht an-

([33]) Die Zarin Elisabeth ließ ihn mit 16 Jahren in Schlüsselburg einkerkern. Am 5.7.1764 versuchte der Offizier Vassilij Mirovič ihn zu befreien. Instruktionsgemäß tötete die Wache den Insassen des Kerkers, ohne seine Identität zu kennen. (V. GITERMANN, *Geschichte Rußlands*, Bd. 2, Frankfurt/M.[2] 1987, 166 f). Mirovič wollte ihn als Zaren Ioann VI. an die Herrschaft bringen (POSELJANIN, *Peterburgskija svjatyni*, S. 125).

([34]) POSELJANIN, *Peterburgskija svjatyni*, S. 128: Auf alten Kopeken war ein Reiter auf einem Pferd abgebildet. – Ihr Haus werde nicht verbrennen.

([35]) Hier die vollständige Inschrift, vgl. Anm. 6 (POSELJANIN, *Peterburgskija svjatyni*, S. 128).

([36]) POSELJANIN, *Peterburgskija svjatyni*, S. 133.

führt, entnahm Poseljanin wohl der mündlichen Tradition. Da Dokumente fehlen, läßt sich nicht feststellen, wieweit es sich hier um Legendenbildung oder hagiographische Schemata handelt, die auf Ksenija übertragen wurden. Umso wichtiger zur authentischen Kennzeichnung ist die Feststellung der alten Grabesinschrift, daß sie 45 Jahre lang ein Wanderleben führte. Hierin wird ihre Unbehaustheit, ihre Lebensweise als strannica, als Pilgerin und Gottsucherin deutlich. Sie suchte aus Sehnsucht nach der wahren Heimat(37).

Der 3. Beitrag Poseljanins über Ksenija findet sich in seinem Buch, *Russische Kirche und russische Asketen des 18. Jahrhunderts*(38). Zu Beginn stellt er fest, daß echte Narren um Christi willen sich nicht mit vorläufigem Glück wie Reichtum und Gelehrsamkeit zufriedengeben, sondern nach wahrem Glück suchen. Da der Tod unausweichlich ist, so predigen sie durch ihr Leben, kommt es darauf an Gott, den Ewigen und Unveränderlichen zu suchen(39).

"Man erzählt, daß die gleiche Frau, der Ksenija ihr Haus schenkte, sich an den Vorgesetzten des Verstorbenen Petrov wandte, um das Vermögen der Witwe zu retten; aber Ksenija war geistig gesund und hatte das Recht, über dieses Vermögen zu verfügen, wie sie wollte. Man ließ sie in Ruhe. — Anfangs lud sie noch jemand aus der Verwandtschaft zu sich ein, sie antwortete aber nur kurz: Ich habe nichts nötig. — Weil sie ein Habenichts im vollen Sinne des Wortes war, sagte sie beim Eintreten in eine Wohnung fröhlich: Ganz bin ich hier!...

Ksenija starb in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts"(40). "Es ist unbekannt, wie nach ihrem Tode ihre Verehrung einsetzte. Das Vorbild ihres Lebens, ihr freiwilliges Leiden, hatten einen tiefen Eindruck gemacht, sodaß man nach ihrem Tode begann, sie anzurufen. Sie antwortete ihnen mit ihrer Hilfe, und ihr Name wurde immer bekannter"(41).

(37) Vgl. Phil 3, 20.

(38) E. Poseljanin, *Russkaja Cerkov' i russkie podvižniki 18-go veka*, S.-Peterburg 1905, 322-328.

(39) Poseljanin, *Russkaja Cerkov'*, S. 323 f.

(40) Poseljanin, *Russkaja Cerkov'*, S. 324 f.

(41) Poseljanin, *Russkaja Cerkov'*, S. 326.

6 — Rachmanin ³1909 (1905)

E. Rachmanin berichtet in einem ganzen Heft über Leben und Wunder der Ksenija(42). Nach einer theologischen Einleitung über die "Torheit um Christi willen" nennt Rachmanin den Grund, warum wir nichts über Ksenijas Herkunft, Eltern, Ausbildung und Erziehung wissen: Das Volk hielt all dies nicht für überlieferungswert. Ihm war lediglich ihr Leben als Törin um Christi willen, als Asketin und Heilige, wichtig.

Folgendes aus dieser Schrift war in der bisherigen Literatur noch nicht erzählt worden:

Eines Tages trieben (wieder einmal) Straßenjungen ihren Spott mit Ksenija, die aber nicht darauf reagierte. Die Jungen begannen, sie mit Steinen und Abfall zu bewerfen. Nun stürzte Ksenija sich auf sie wie ein Wirbelwind und drohte ihnen mit dem Stock, den sie immer bei sich führte. Als die Bewohner der Petersburger Seite Ksenija in einem solch schrecklichen Zorn sahen, kamen sie, bestürzt über das Tun der verwahrlosten Kinder, und ergriffen Maßnahmen, daß niemand sie mehr beleidige(43).

Einmal besuchte Ksenija Paraskeva Antonova, der sie ihr Haus geschenkt hatte, und sagte zu ihr: "Du sitzt hier seelenruhig und stopfst Strümpfe, und weißt nicht, daß Dir Gott einen Sohn gegeben hat. Geh schnell zum Smolensker Friedhof!" Nahe beim Friedhof erblickte Paraskeva eine Menschenmenge. Ein Kutscher hatte eine schwangere Frau angefahren, die auf der Straße einen Sohn gebar und kurz darauf verstarb. Da der Vater unbekannt war, nahm Paraskeva den Jungen zu sich, zog ihn auf und ermöglichte ihm eine gute Ausbildung(44).

(42) E. Rachmanin, *Raba Božija blažennaja Ksenija*, S.-Peterburg ³1909 (112 S.). Außer den schon bekannten Schriften: E. Poseljanin, *Peterburgskija svjatyni*, S.-Peterburg 1903 und Bulgakovskij, *Raba Božija Ksenija*, führt Rachmanin als weitere Quellen an: *Istoriko- statističeskoe opisanie cerkvej i monastyrej S.-Peterburgkskoj eparchii*, t. IV; Roždestvenskij, A., *Raba Božija Ksenija*; Rachmanin, *Wunderbare Heilung eines dreijährigen Mädchens*; Smirnova, *Videnie* (Erscheinung).

Diese Schriften waren mir nicht zugänglich.

(43) Vgl. Rachmanin, *Raba Božija*, S. 22 und S. 24.

(44) Vgl. Rachmanin, *Raba Božija*, S. 32 f.

Zum Datum ihres Todes: Im Archiv des Smolenskoer Friedhofs, das seit 1777 Angaben enthält, ist Ksenija nicht genannt. (Die Daten vor 1777 wurden im Hochwasser dieses Jahres vernichtet). Es ist aber eindeutig überliefert, daß Ksenija beim Bau der Friedhofskirche half, die heute die Smolensker Gottesmutterkirche gennant wird. Diese wurde seit 1794 erbaut und 1796 geweiht. So kann sie also nicht vor 1794 gestorben sein. Da sie bereits den Tod der Zarin Elisabeth Petrovna (25.12.1761) voraussagt, aber laut Grabinschrift 45 Jahre lang ein Wanderleben führte, käme als Todesdatum 1806 und als Geburtsdatum die Jahre 1719-1730 in Frage(45).

Im Anschluß erwähnt Rachmanin zahlreiche Gebetserhörungen: Krankenheilungen, Hilfe in schwierigen Lebenslagen, bei der Arbeitssuche. Aus ganz Rußland träfen Berichte ein. Tausende Besucher kämen täglich in ihre Grabkapelle, besonders viele am 24.1. (dem Fest der römischen Xenia)(46).

— Die Szene mit den Straßenjungen ist sicher authentisch, da sie ja der Tendenz zuwiderläuft, Ksenija (wie alle Heiligen) sei ein Musterbeispiel an Geduld gewesen. Diese "Entgleisung" macht die Gestalt der Ksenija sympathisch.

Die Diskussion um sichere Daten ihres Lebens zeigt, auf welch schwankendem Boden wir hier stehen. Opatovič vermerkt für die Jahre nach 1790 Erweiterungsbauten im Bereich der Kirche, die aber zu diesem Zeitpunkt schon fertiggestellt war(47). Er kann die größere historische Genauigkeit für sich beanspruchen, da er ja Priester an dieser Friedhofskirche war. Was den Namenswechsel der Kirche angeht (Johanneskirche-Marienkirche), wird das Volk wieder den der Holzkirche von 1755 aufgegriffen haben (bzw. behielt ihn bei)(48).

(45) Vgl. Rachmanin, *Raba Božija*, S. 40-43.

(46) Rachmanin, *Raba Božija*, S. 51-109.

(47) Opatovič, *Smolenskoe kladbišče*, S. 180-183.

(48) Opatovič, *Smolenskoe kladbišče*, S. 174. Der *Putevoditel'*, S. 273, spricht von einer Dreifaltigkeitskirche. — Vielleicht lag ein doppeltes Patrozinium vor.

7 — GAMAYOUN 1938/39, KOLOGRIVOV 1955, GORAÏNOFF 1983

GAMAYOUN(49) und KOLOGRIVOV(50) teilen nichts wesentlich Neues mit. I. GORAÏNOFF (+ 1980), deren Werk über die Narren in Christus posthum herausgegeben wurde, gibt als Lebensdaten Ksenijas "etwa 1720-1790" an(51). Ksenija lebte nicht immer in St. Petersburg. Sie verbrachte acht Jahre außerhalb. Als sie zurückkehrte, begann sie ihr nächtliches Gebet(52).

Ksenija lebte in der Uniform eines Oberst. So stellt Goraïnoff die Frage: War sie nicht ein Symbol als Zeitgenossin der Zarinnen Elisabeth und Katharina, die beide durch die Armee auf den Thron erhoben wurden?

Bemerkenswert ist folgendes: die meisten Narren um Christi willen schienen der Kultur fremd gegenüberzustehen. Ksenija dagegen wurde zur Patronin der Intellektuellen. Generationen von Schülern und Studenten wandten sich vor ihren Prüfungen an sie um Fürbitte. Es wird erzählt: Als die Kapelle geschlossen wurde, sah man sie vor dem Gitter auf den Knien. — 1964 meldete die Leningrader Pravda: die Kapelle der Ksenija wurde in eine Werkstatt umgewandelt. Man stellte dort eine Lenin-Büste auf. Aber der Berichterstatter fügt hinzu: die Verehrung der seligen Ksenija dauert an(53).

8 — AUSLANDSKIRCHE 1948, 1978, ²1983, 1989

Von der Russisch- orthodoxen Kirche im Ausland wurde das Heft von E. RACHMANIN über Ksenija mehrmals herausgegeben: der Verfassername war weggelassen, die theologische Einleitung über die "Torheit um Christi willen" gestrichen und Gebetserhörungen aus der Zeit von 1907-1913 mitgeteilt worden(54).

(49) GAMAYON, *Les fous*, S. 68 f.

(50) I. KOLOGRIVOV, *Saggio sulla santità in Russia*, Brescia 1955, 287 f; ders., *Očerki po istorii russkoj svjatosti*, Brüssel 1961, 247 f.

(51) I. GORAÏNOFF, *Les fols en Christ dans la tradition orthodoxe*, hrsg. O. CLÉMENT, Paris 1983, 131.

(52) GORAÏNOFF, *Les fols*, S. 132.

(53) GORAÏNOFF, *Les fols*, S. 133 f.

(54) *Raba Božija Blažennaja Ksenija*, Schanghai/China ¹1948, Jordanville

Die Auslandskirche kanonisierte Ksenija am 23.9.1978 in New York. Aus diesem Anlaß gab der Gedächtnisfond der Seligen Ksenija von Petersburg (Sitz: New York) eine *Gedenkschrift* heraus, in der Gebetserhörungen aus den Jahren 1973-1978 aus den USA, Kanada, Brasilien, Hawai, Australien, Frankreich, der Schweiz, Deutschland und Österreich mitgeteilt werden(55).

In der Lebensbeschreibung erfahren wir, daß der Mann Ksenijas, Andrej Fëdorovič, nach einer der Abendgesellschaften, die von Peter I. am Hof eingeführt worden waren, plötzlich verschied. Sein Tod unter diesen Umständen erschütterte Ksenija, die nach den Auffassungen des alten, vorpetrinischen Rußland erzogen worden war. Sie wollte fortan für das weltliche Leben ihres Mannes, der ohne Empfang der heiligen Sakramente gestorben war, büßen(56).

Für die achtjährige Abwesenheit Ksenijas von St. Petersburg gibt die Denkschrift an, daß sie sich in dieser Zeit bei den Starzen aufhielt. "Bei ihnen vervollkomnete sie sich geistlich und eignete sich das Wesentliche des geistlichen Lebens an. Dies half ihr, auf dem Weg der schweren Askese einer Törin um Christi willen zu verharren"(57).

Es folgen Berichte über die Schließung der Grabkapelle Ksenijas in den Jahren 1930-1940 und die Verehrung dieses Ortes in der Gegenwart(58).

Das Buch, *Heiligenleben- 1.000 Jahre russischer Heiligkeit* der Nonne Taisija enthält unter dem 24. Januar eine Lebensbeschreibung der seligen Ksenija von Petersburg. Der Text ist eine Zusammenfassung des Heftes von Rachmanin. Taisija fügt an, daß zwei junge Leute zu einer Haftstrafe von fünf Jahren verurteilt wurden, weil sie am Grab der Ksenija gebetet hatten(59).

Die Zeitschrift der Auslandskirche "*Orthodoxes Leben*" gab in

/USA [2]1964 und [3]1971. Mir lag folgende Ausgabe vor: London/Kanada [4]1986 (84 S.).

(55) Fond pamjati Bl. Ksenii Peterburgskoj (Hrsg.), *Pamjatka ko dnju proslavlenija Blažennoj Ksenii Peterburgskoj*, New York 1978, 5-67.

(56) Vgl. *Pamjatka*, S. 1.

(57) *Pamjatka*, S. 2.

(58) *Pamjatka*, S. 68-85.

(59) Monachinja Taisija, *Žitija svjatych*, Jordanville [2]1983, Bd. 1, 71.

einer Liste von Heiligen an, deß Ksenija bei Arbeits- oder Wohnungssuche angerufen wird(60).

9 — GORIČEVA 1985, GLASNOST' 1987, TALALAJ 1988

Tatjana GORIČEVA streift in ihrem Buch über die christliche Torheit auch Ksenija(61). Sie berichtet: Kleine Zettelchen mit Gebetsanliegen wurden durch die zerschlagenen Fenster der geschlossenen Grabkapelle Ksenijas auf dem Smolensker Friedhof geworfen. Sie füllten den verwahrlosten Bau wie mit Baumwolle an. Man schrieb auch Bitten und Gebete auf die Wände der Kapelle. Als dann ein Bretterzaun um die Kapelle gezogen wurde, wurde der Zaun mit Blumen geschmückt und mit Gebetsanliegen, besonders bei Problemen im Familienleben und mit Alkoholismus, beschrieben(62). Zum Leben Ksenijas: Neu ist die Angabe, daß Ksenija ihrer Bekannten das Haus schenkte mit der Auflage, darin Armen Obdach zu gewähren(63). Sie sei "Ende des 18. Jahrhunderts" gestorben(64).

Das Nachrichtenblatt *Glasnost'* teilt mit: Noch 1986 war die Grabkapelle Ksenijas in einem desolaten Zustand und von einem Bretterzaun umgeben. Anfang 1987 wurde sie auf Kosten der Kirche gründlich renoviert. Freiwillige, u.a. vom Leningrader Rat der kulturdemokratischen Bewegung "Epizentrum" organisiert, halfen bei der Arbeit. Am 10.8.1987 (A.St. 28.7.), dem Fest der Smolensker Gottesmutter, der die Friedhofskirche geweiht ist, konnte Metropolit Aleksej von Leningrad und Novgorod (der jetzige Patriarch) sie einweihen. — Der Artikel schließt mit der Vermutung, daß sich die alte

(60) List of which saints have grace given of God for what kinds of healing and when their commemoration occurs, in: *Orthodox Life*, Jordanville, 4/1989, 27.

(61) T. GORITSCHEWA, *Die Kraft christlicher Torheit.* Meine Erfahrungen, Freiburg/Br. 1985, 74-77. "Historische Daten nach: Zeitschrift 'Wetschnoje' 1/1948". (74). — Diese Zeitschrift war mir nicht zugänglich.

(62) GORITSCHEWA, *Die Kraft*, S. 74.

(63) GORITSCHEWA, *Die Kraft*, S. 75. — Diese Nachricht stammt laut JUVENALIJ, *Kanonizacija*, S. 110, aus: F. BELORUS, *Jurodivyj Andrej Fëdorovič ili raba Božija Ksenija, progrebennaja na Smolenskom kladbišče v Peterburge*, S.-Peterburg 1893, S. 5. — Dieses Werk war mir nicht zugänglich.

(64) GORITSCHEWA, *Die Kraft*, S. 77.

Grabplatte des Grabes Ksenijas im Museum für die Geschichte der Religion und des Atheismus in der Kasaner Kathedrale in Leningrad befindet(65).

M. Talalaj schrieb in einer Kinderzeitschrift einen Aufsatz über Ksenija(66). Er teilt nichts wesentlich Neues mit.

10 — Patriarchatskirche 1988, 1989, 1990

Ksenija wurde in der Gedenkversammlung zur 1000-Jahrfeier der "Taufe der Rus'" vom 6.-9. 6. 1988 in der Dreifaltigkeits-Sergij-Lavra von der Russisch-orthodoxen Kirche kanonisiert. Im entsprechenden *Dokument* ist ihr ein Kapitel gewidmet, das wegen der guten Quellenangaben wertvoll ist(67).

Der *Kirchenkalender aus Dresden* gibt als Lebensdaten Ksenijas

(65) *Glasnost'*, Nr. 5, *Osvjaščenie časovni Ksenii Peterburžskoj na Smolenskom kladbišče v Leningrade*, zitiert nach: *Russkaja mysl'*, Paris, 41 (1987), Nr. 3687, 21.8.1987, 10.

(66) M. Talalaj, *Ksenija, raba Božija*, in *Devočkam i mal' čikam*, Nr. 4, 1988. (Er sandte mir das Manuskript). In seinem Brief vom 12.2.1990 an mich gibt er folgende Quellen an: die schon bekannten Arbeiten von Grebenka, *Peterburgskaja storona*, von Opatovič, *Smolenskoe kladbišče*, von Poseljanin, *Peterburgskija svjatyni*, und von Rachmanin, *Raba Božija* (1905: wohl die erste Auflage dieses Werkes). Außerdem folgende Werke, die mir nicht zur Verfügung standen: *Smolenskoe kladbišče. Pamjatnik rabe Božiej Ksenii*, S.-Peterburg 1890; *Mogila raby Božiej Ksenii na Smolenskom kladbišče*, S.-Peterburg 1904; *Smolenskoe pravoslavnoe kladbišče v S.-Peterburge*, S.-Peterburg 1906.

(67) Metropolit Juvenalij (Hrsg.), *Kanonizacija svjatych*, Troice-Sergieva Lavra 1988, 107-117. In der Bibliographie werden die schon genannten Schriften angeführt:

Grebenka, *Peterburgskaja storona*; Opatovič, *Smolenskoe kladbišče; Biografičeskij slovar'; Raba Božija.*

Weiterhin folgende Werke, die mir nicht zur Verfügung standen:

Vedomosti S.-P.-burgskoi gorodskoj policii, 2.12.1847, Nr. 264, *Peterburgskie predanija.* Andrej Grigor'evič, sowie 12.12.1847, Nr. 272, *Perečen' korrespondencii* (iz pisem k Redaktoru); F. Belorus, *Jurodivyj Andrej Fëdorovič ili raba Božija Ksenija, pogrebennaja na Smolenskom kladbišče v Peterburge*, S.-Pb. 1893; D. Bulgakovskij, *Raba Božija Ksenija*, S.Pb. 1895;

Vera i Žizn', 6/18 (1978), "*Blažennaja Ksenija*". (Baptistenzeitschrift).

an: "Geboren wurde die selige Xenia zwischen 1719 und 1732... Sie entschlief zwischen 1794 und 1806"[68].

Der *Moskauer Kirchenkalender* gibt die gleichen Daten an, präzisiert aber das Todesjahr auf "eventuell etwa 1803"[69].

11 — Antonie 1988, Altissimo 1989, Latyšev 1990

Antonie[70] und *Altissimo*[71] gehen auf Kologrivov zurück[72]. *Latyšev* stellt fest: Es gelang kaum, des Leben Ksenijas durch Dokumente aufzuhellen. Standesamtliche Bücher oder Beichtlisten, in denen eine Notiz über sie stehen könnte, sind nicht erhalten. Ebenso findet sich nichts in den Archiven der Hofkapelle, wo ihr Mann sang[73]. Am 7.11.1824 wurde fast der ganze Smolensker Friedhof von einer Überschwemmung heimgesucht[74]. Daher ist nicht einmal die genaue Lage ihres Grabes bekannt. Die Kirchenbücher der Friedhofskirche der Smolensker Gottesmutter und der Matthias-Pfarrei erwähnen nicht ihren Namen. Am ehesten kann die Untersuchung von Opatovič Wahrscheinlichkeit für sich beanspruchen, den Bestattungsort Ksenijas lokalisiert zu haben.

Die Menschen, die heute zum Grab der Ksenija pilgern, wissen wenig über ihr Leben. Eins aber wissen sie: sie wirkte Wunder. Dies erinnert an das Wort Dostojevskijs: Ohne Wunder kann der Mensch nicht leben[75].

(68) Russische Orthodoxe Kirche zu Dresden (Hrsg.), *Orthodoxer Kirchenkalender* 1989, Dresden 1989, 48.

(69) Moskauer Patriarchat (Hrsg.), *Pravoslavnyj cerkovnyj kalendar'* 1990, Moskau 1990, S. 4. — Die Angabe des Todesjahres mit "ca. 1803" entspricht dem *Biografičeskij slovar'*, Bd. 9, S. 510.

(70) P. Antonie, *Ksenia de Gelukzalige*, in: Pokrof 35 (1988), 63-65.

(71) L.C. Altissimo, *I nuovi santi della chiesa russa*, in: *Studi ecumenici* 7 (1989), Verona, 410-412.

(72) Beide benutzen die Neuauflage: I. Kologrivov, *Santi Russi*, Milano 1977, 273-285.

(73) E. Latyšev, *Prošedšee sveršaetsja sejčas*, in: *Nauka i religija*, 3/1990, 19.

(74) A.S. Puškin beschreibt sie im "Kupfernen Reiter": *Polnoe sobranie sočinenii*, Bd. 4, Moskau 1957, 380-397 (Mednyj vsadnik. Peterburgskaja povest', 1833 geschrieben).

(75) Latyšev, *Prošedšee*, S. 20. — Wörtlich übersetzt: Ohne Wunder kann der Mensch nicht bei Kräften bleiben.

12 — Nachbemerkungen

a) *Zum Namen Ksenijas*

Bei Grebenka, *Peterburgskaja storona*, heißt sie "Aksin'ja Ivanovna" (Aksin'ja ist die volkstümliche Form von Ksenija(76). Juvenalij, *Kanonizacija*, führt den Jurodivyj- Namen an, den die *Vedomosti* (siehe Anmerkung 6) nennen: "Andrej Grigor'evič". Bei Opatovič, *Smolenskoe kladbišče*, findet sich "Ksenija Grigor'evna". Ebenfalls bei Juvenalij, *Kanonizacija*, steht der Hinweis auf den Jurodivyj-Namen, den Belorus (siehe Anmerkung 63) anführt: "Andrej Fëdorovič". Rachmanin, *Raba Božija*, spricht von "Ksenija Grigor'evna Petrova".

Da amtliche Dokumente fehlen, muß ich es bei dieser chronologisch geordneten Zusammenstellung bewenden lassen, ohne entscheiden zu können, welche Namensform ursprünglicher ist.

b) *Zur Biographie*

Wenn Ksenija am 24.12.1761 (Alter Stil; = 4.1.1762, Neuer Stil) den Tod der Zarin Elisabeth Petrovna voraussagte, und wenn die alte Grabinschrift recht hat, daß sie 45 Jahre lang ein Wanderleben führte, kann der Zeitpunkt ihres Todes nicht nach 1806 (Neuer Stil: 1807) angesetzt werden. Dann stände die Prophezeiung am Beginn ihres Lebens als Jurodivaja. Ebenfalls kann er nicht vor 1790 angesetzt werden, wie die Diskussion unter Punkt 6. zeigt. Auch hier läßt sich nicht Genaueres sagen.

Es ist zu bedenken, daß wir keine profane Biographie vor uns haben, sondern daß es sich um *Hagiographie* handelt. Ihr Leben wurde "ikonenhaft" beschrieben, das heißt, überindividuelle Züge wurden herausgestellt, persönliche Züge traten zurück(77).

c) *Zur Kanonisierung*

Die Begründung für die Kanonisierung lautete: "Die selige Ksenija wird wegen der Heiligkeit ihres Lebens kanonisiert, die sie in

(76) N.A. Petrovskij, *Slovar' russkich ličnych imën*, Moskau ³1984, 137.
(77) Vgl. Kologrivov, *Saggio*, 20 f; *Očerki*, 17.

tiefer Nächstenliebe erwies, in Demut, Geduld, Sanftmut und Prophetie, wegen einer großen Anzahl von Wundern, die auf die Fürbitten der Seligen geschahen, und auch wegen der unaufhörlichen Verehrung des Volkes"([78]).

Zweierlei ist hervorzuheben: Ksenija ist die erste weibliche russische Jurodivaja, die kanonisiert wurde. Und sie ist die erste russische Frau, die seit 1572 kanonisiert wurde. In Rußland waren bisher insgesamt nur zwölf Frauen kanonisiert worden([79]). Kologrivov führt dies auf tatarischen Einfluß zurück (keine weiblichen Heiligen im Islam)([80]), Troizki auf die unterdrückte Stellung der russischen Frau, namentlich in der Moskauer Periode. Frauen hatten kaum die Möglichkeit, ein außerordentliches spirituelles und asketisches Leben zu entfalten([81]). Als weitere Erklärungsmöglichkeit füge ich hinzu, daß auch die Hagiographie ihnen nicht das Interesse zuwandte, wie es wohl entsprechend gewesen wäre.

Herner Str. 155 Heinrich Michael KNECHTEN
D-4350 Recklinghausen

([78]) JUVENALIJ, *Kanonizacija*, S. 117.

([79]) G.P. FEDOTOV, *Svjatye drevnej Rusi (X-XVII st.)*, Paris 1931, S. 224.

([80]) KOLOGRIVOV, *Saggio*, S. 297; *Očerki*, S. 256. — 1572 wurde Glykeria (+ 1522) kanonisiert. Juliana Lazarevskaja (+ 1604) wird zwar im liturgischen Kalender der Kirche unter dem 2.1. erwähnt, wurde aber nie feierlich kanonisiert. Vgl. S.V. BULGAKOV, *Nastol'naja kniga*, Charkon 1900, 8; KOLOGRINON, *Saggio*, 305; OČERKI, 263.

([81]) G.F. TROIZKI, *Christliche Hagiographie* (IX), in: *Stimme der Orthodoxie* 7/1977, 56.

[Nachdem wir vom Autor seine Handschrift erhalten haben, ist noch ein weiterer Artikel herausgekommen: Peter PLANK, *Die Identität der orthodoxen Kirche Rußlands im Spiegel ihrer Kanonisationen seit 1970*, in *Kirchen im Kontext unterschiedlicher Kulturen. Auf dem Weg in das dritte Jahrtausend*, Göttingen 1992, S. 531-559, wo noch ein paar bibliographische Angaben über Ksenija (Anm. 8. S. 553) zu finden sind. (Die Redaktion)].

COMMENTARII BREVIORES

VINCENZO RUGGIERI

I graffiti umayyadi a Cnidos

Nella speranza di rendere un servizio all'epigrafia araba, e, al contempo, di illuminare un evento nella storia bizantina della città di Cnidos, ho creduto opportuno presentare il testo, corredato da fotografie, dei graffiti funerari arabi, d'età umayyade, scoperti anni or sono a Cnidos(1). I graffiti sono incisi su grosse lastre di marmo, che attualmente pavimentano una chiesa della città. Purtroppo lo scavo, ripetutosi per varie campagne e condotto da I. C. Love, non ha prodotto il promesso rapporto finale sullo stato della città(2), che, portato a termine, avrebbe certamente arricchito le nostre conoscenze della storia della città dopo il VII secolo.

L'unica informazione lasciataci dalla Love(3), per quanto ne sappia, è la seguente: "the nave was paved at least near the chancel screen with marble slabs, some of which bear Arabic inscriptions". Sullo stato della chiesa(4), inoltre, si dice: "the side walls of the church were stuccoed and decorated with figured frescoes. Some fragments preserve faces, drapery and painted inscriptions... The church may date from the end of the 5th or beginning of the 6th century A.D.". Non iscrizioni, bensì graffiti, come dicevamo, sono quelli incisi sulle lastre di marmo bianco, usate posteriormente come pavimentazione nella navata centrale della chiesa, nella zona ad est, presso l'altare. Le lastre hanno differenti dimensioni e lo stato attuale dell'incisione è vario; alcune linee sono praticamente illegibili, e certe lezioni, come si vedrà, resteranno ipotetiche. L'altezza dei caratteri varia dai 13 ai 9 cm., ed in aggiunta è da dire che il nostro graffito 3 è scritto con caratteri più piccoli

(1) Devo la trascrizione e lettura dei 4 graffiti ai Prof.ri M. van Esbroeck, M. Borrmans e R. Lavenant. Il primo lesse le mie foto nel 1983; il secondo ed il terzo gentilmente hanno rivisto la lettura nel 1990. Ad essi vanno i miei sinceri ringraziamenti.

(2) Cf. la bibliografia dei vari reports nel mio 'Tracce bizantine nella penisola di Cnidos', *OCP* 52 (1986) 179-201. In quelle pagine trattavo anche della presenza araba a Rodi e Cnidos; ciò mi esime dal ripresentare le fonti in questa sede.

(3) Cf. *American Journal of Archaeology* 74 (1970) 153.

(4) Pianta 1, in *OCP* 52 (1986) 186; le trincee, nelle navati laterali, segnate nella cartina, sono i saggi di scavo avutisi nella chiesa. Di ciò che nota la Love, dato lo stato di abbandono del sito, non ho rinvenuto alcuna traccia di affresco.

OCP 58 (1992) 549-551

sul registro inferiore destro della grande lastra portante il graffito 2 (è questo un indice di mano posteriore?).

TESTO

Lastra del graffito 1 (foto 1), dimensioni: 194 per 88 cm.; lastra del graffito 2 (foto 2a, 2b, 2c), dimensioni: 127 per 86 cm. (si ricordi che il graffito 3 (foto 3) è inscritto su questa lastra); lastra del graffito 4 (foto 4), dimensioni: 97 per 67 cm. Le foto 5 e 6 sono dei saggi di lastre con altri graffiti, la cui lettura è pressoché impossibile.

1) اللهم اغمد لعبد الله
ارض يا الله عملك بخطا
ب ابن دحرته العمى
بما لطخني و كبت
الماكس هذا عدو

2) اللهم اغفر ليزيد ابن سفين
العكي الامنيتك ؟
اللهم اغمد لعبد الله

رحم
عدو ان
من نعماك
البخيل ذرا

اللهم اغمد ال...
الجلسي (الجيشي ؟) من امجد...
الله اهل فلسطين
بسم الله رب العلمين

Traduzione:

1) O Dio, copri (della tua misericordia) il servitore di Dio...
gradisci, o Dio, la tua opera (?)....
un figlio che la cecità ha allontanato (?)
in ciò ch'egli m'ha deturpato ed umiliato
l'esattore (delle imposte), questo nemico.

2) O Dio perdona a Yazîd ibn Sufyân
al-'Akkī.. (?)
O Dio, copri (della tua misericordia) il servitore di Dio...

3) Egli ha avuto pietà (o: ch'egli abbia pietà)
il nemico...
dalla tua benevolenza... (?)
l'avaro... (?)



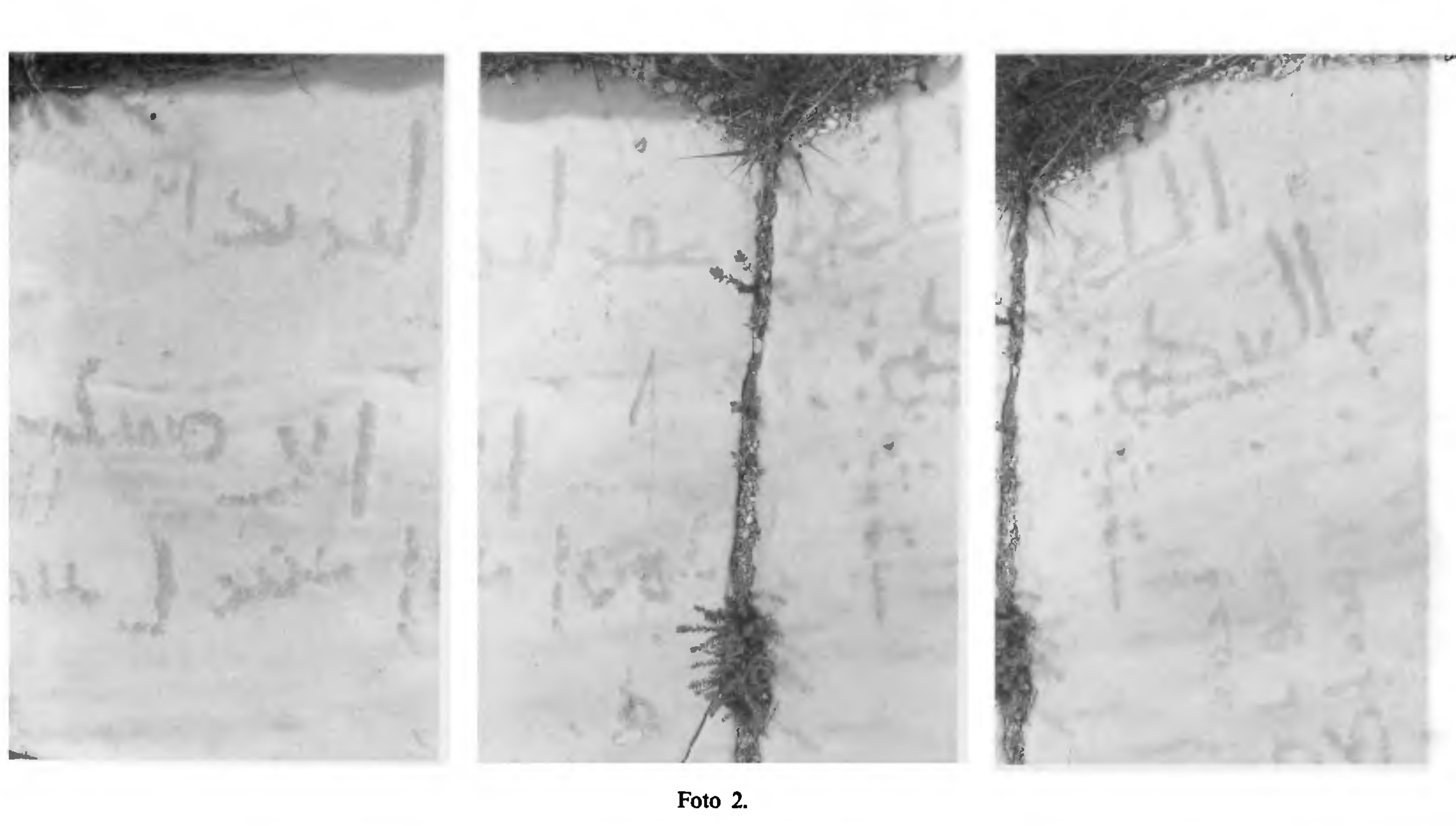


Foto 2.

Foto 3.

Foto 4.

4) O Dio, copri (della tua misericordia)...
il (?) dei più gloriosi...
Dio, le genti di Palestina
nel nome di Dio, Signore dei mondi...

Riferisco pure l'opinione di Samir Khalil Samir S.J., cui ho mostrato le foto dei graffiti. Secondo lui, l'ipotetica voce verbale *iġmid li*, che si trova in 1) e in 4), potrebbe leggersi piuttosto *iġfir li*, come in 2), con lo stesso significato di «persona a». Inoltre, secondo lui, *'Abdallâh* è nome di persona. Si tratterebbe allora di tre invocazioni tipiche dell'epigrafia funeraria: 1) «Perdona ad 'Abdallâh»; 2) «perdona a Yazîd Ibn Sufyân»; 4) «perdona a?».

La paleografia e presenza del nome di Yazîd, figlio di Mu'âwiyah, nipote di Sufyân, secondo califfo della dinasta umayyade, ci inducono a datare i graffiti prima del 680, data dell'ascesa al trono di Yazîd. Probabilmente è da pensare ad una data fra il 674 e 677, tempo del primo assedio portato verso la capitale bizantina. Ciò sembra più convincente, tenuto conto che nel 673 Gunâdah, generale d'una flotta di Mu'âwiyah, prese ed occupò Rodi, ed, allo stesso tempo Yazîd appoggiava via terra la flotta che saliva verso Costantinopoli.

Il riuso delle lastre nella chiesa è indice di un ripristino di questo edificio al culto, e denota una rioccupazione bizantina dell'isola([5]).

Vincenzo Ruggieri

([5]) Da aggiungere ai vescovi citati in *OCP* 52 (1986) 188, il vescovo Timoteo: D. Feissel, *Inscriptions byzantines Ténos, Bulletin de Correspondance Hellénique*, 104 (1980) 477-519, qui 498-500. La paleografia delle due iscrizioni non aiuta assolutamente a raggiungere una data sicura. E. Malamut, *Les Iles, de l'Empire Byzantin*, II (Paris, 1988) 547 opta per l'anno 1000 circa; anche I, 213.

C. CAPIZZI S.I.

Sul «primo» manuale di filologia bizantina tradotto in italiano *

È notorio che, in quanto a manuali di studi bizantini in lingua italiana, c'è poco da scialare. Se nel settore storico della civiltà bizantina e in quello storico-politico in generale non manca qualche rara opera originale([1]) e, soprattutto, non mancano traduzioni di opere sintetiche e più o meno divulgative([2]) o di taglio scientifico nettamente superiore([3]), sul piano degli studi storico-letterari, linguistici e filologici, sono mancati quasi del tutto i manuali o le opere d'insieme([4]), salvo qualche articolo d'enciclopedia e qualche capitolo o sezione in opere di carattere storico-universale. E ciò, pur disponendo la bizantinistica italiana — grazie del resto a una tradizione risalente al secolo XVI — non solo di numerose versioni italiane d'alta qualità, sia di opere

(*) N.G. WILSON, *Filologi bizantini* (= Collana di Filologia Classica diretta da Marcello Gigante, 5), traduz. ital, di GIULIA GIGANTE, Premessa di MARCELLO GIGANTE, Morano Editore, Napoli 1989, pp. 425.

([1]) Pensiamo, ad esempio, al vecchio volume di Nicola TURCHI, *La civiltà bizantina*, Torino 1915 e a quello recente di Antonio CARILE, *Introduzione alla storia bizantina*, Bologna 1988.

([2]) Ricorderemo specialmente Steven RUNCIMAN, *La civiltà bizantina*, Firenze 1939 (ristampa, 1960); Norman H. BAYNES e H.St.L.B. MOSS (cur.), *L'eredità di Bisanzio*, Milano 1961; Charles DIEHL, *La civiltà bizantina*, Milano 1962 (traduzione di *Byzance - Grandeur et décadence*, Paris 1919); Hans-Wilhelm HAUSSIG, *Storia e cultura di Bisanzio*, Milano 1964; Norman H. BAYNES, *L'Impero bizantino*, Firenze 1971; Franz Georg MAIER (cur.), *L'Impero bizantino* (Storia universale Feltrinelli, 13), Milano 1973; Charles DIEHL, *Storia dell'impero bizantino*, Roma 1977.

([3]) Qui basti ricordare la fortunatissima *Storia dell'impero bizantino* di Georg OSTROGORSKY (Torino 1966); la *Storia bizantina* curata da Joan Marvin HUSSEY e apparsa in italiano come III volume della «Storia Medievale di Cambridge» (Milano 1978); *Il millennio bizantino* di Hans-Georg BECK (Roma 1981); *Bisanzio*, a cura di Alain DUCELLIER (Torino 1988); *Il mondo bizantino* di Cyril MANGO (Bari 1991).

([4]) Se non andiamo errati, l'unica eccezione è costituita dal vecchio «manuale Hoepli» di G. MONTELATICI, *Storia della letteratura bizantina*, Milano 1916.

OCP 58 (1992) 553-562

bizantine integrali che di raccolte antologiche(5), ma anche e soprattutto di una notevole abbondanza di pubblicazioni monografiche e saggistiche su temi filologici particolari e generali, coronate spesso da prestigiose edizioni critiche di testi bizantini d'ogni genere e secolo(6).

Non ci vuol troppo coraggio per riconoscere che in italiano non c'è stato (e non c'è) nulla che introduca alla storia della letteratura bizantina come le opere ormai classiche di Karl Krumbacher, Gyula Moravcsik, Hans-Georg Beck, Herbert Hunger. Chi non sa di tedesco, di francese e d'inglese, dispone, tutto sommato, soltanto della *Letteratura bizantina* di S. Impellizzeri, indubbiamente pregevole per più rispetti ma che purtroppo si ferma al secolo IX, come indica già il titolo(7).

Dobbiamo ricercare il motivo di tale lacuna principalmente nella scarsezza estrema di cattedre universitarie o strutture accademiche, che caratterizzava fino a pochi decenni fa gli studi bizantini in Italia?(8)

In ogni caso, tutte queste circostanze rendono particolarmente benvenuta questa traduzione italiana di un'opera che costituisce, come dice il prof. Gigante, «un vero pendant» (p. 9) di quella dedicata dal Pfeiffer alla filologia classica(9), e viene a colmare «una lacuna nella storiografia moderna» (p. 7).

(5) Fra le traduzioni con finalità saggistico-divulgative segnaliamo soltanto la bella crestomazia di Raffaele Cantarella, *Poeti bizantini*, voll. 2, Milano 1947-48 (nuova ediz. a cura di Fabrizio Conca, voll. 2, Milano 1992); alla quale poco meno di un quarantennio dopo si venne ad affiancare quella di Umberto Albini — Enrico V. Maltese, *Bisanzio nella sua letteratura*, Milano 1984, in cui i brani in prosa sono molto più numerosi di quelli in poesia.

(6) Per non ingolfarci in lunghe liste bibliografiche ci limitiamo a ricordare alcuni dei nomi più noti e benemeriti del nostro secolo: Nicola Festa, Giovanni Mercati, Silvio Giuseppe Mercati, Raffaele Cantarella, Aristide Colonna, Giuseppe Schirò, Agostino Pertusi, Bruno Lavagnini, Marcello Gigante, Antonio Garzya, Pier Luigi Leone, Enrica Follieri, Umberto Criscuolo, Riccardo Maisano...

(7) *La letteratura bizantina da Costantino agli iconoclasti*, Bari 1965; 2a edizione, *La letteratura bizantina da Costantino a Fozio*, Firenze-Milano 1975.

(8) Sino a vari anni dopo la fine della seconda guerra mondiale, due Università soltanto avevano una cattedra — con relativo Istituto — di bizantinistica, cioè, in sostanza, di filologia bizantina: la Sapienza di Roma (attivata nel 1913 e affidata a Nicola Festa) e la «Cattolica» di Milano (attivata nel 1925, circa). Alcune altre Università di appagavano di un «incarico» interno o esterno, molto aleatorio e per niente paragonabile a una odierna «cattedra di seconda fascia».

(9) Vedi R. Pfeiffer, *History of Classical Scholarship from the Beginning to the End of the Hellenistic Age*, Oxford 1968; cfr. le recensioni segnalate da «L'année philologique» 41 (1970), pp. 368-369. — L'opera fu ben presto tradotta in tedesco da M. Arnold col titolo *Geschichte der klassischen Philologie. Von den Anfängen bis zum Ende des Hellenismus* (=Rowohlts Deutsche Enzyklopädie Nr. 344-346), Hamburg 1970; tre anni dopo apparve anche in traduzione italiana di M. Gigante e S. Cerasuolo, *Storia della filologia classica. Dalle origini alla fine*

Non senza una sfumatura di empirismo e di modestia tipicamente inglesi, il Wilson evita di dare a questo suo libro un titolo che sappia di pretensioso, facendo ricorso a una formulazione troppo comprensiva o astrattamente tronfia. Forse ricordandosi del titolo dato a un altro suo volume scritto con Leonard D. Reynolds, *Scribes and Scholars*(10), egli si limita a battezzare la nuova pubblicazione col titolo essenziale, dimesso e concreto di *Scholars of Byzantium*(11). Questo titolo potrebbe tradursi, alla lettera, «Studiosi bizantini» o «Dotti bizantini»; ma si è fatto certamente meglio a tradurlo *Filologi bizantini*, ottenendo, così, una maggiore corrispondenza fra titolo e contenuto specifico del libro, come si era fatto col volume precedente, apparso in veste italiana sotto il titolo di *Copisti e filologi*(12).

Sia nell'originale che in italiano, il titolo *Filologi bizantini* potrebbe far pensare di prim'acchito a una semplice rassegna di singoli dotti bizantini segnalatisi o catalogabili come cultori di filologia. Un'impressione simile non sarebbe del tutto infondata, in un certo senso; ma, limitandosi ad accettare incondizionatamente la valutazione ipotetica a cui tale impressione potrebbe indurre, si peccherebbe per difetto, si sarebbe — come oggi si dice — «riduttivi». E in modo grave.

Infatti nei tredici capitoli e nell'«epilogo» che lo compongono, questo libro presenta la ricostruzione storica — la prima nel suo genere — degli studi e delle attività di natura filologica a Bisanzio nell'arco di tempo che va, grosso modo, dall'epoca costantiniana a quella dell'umanesimo italiano

---

dell'età ellenistica (= Biblioteca de «La Parola del Passato», IX), Napoli 1973. Delle recensioni dedicate a questa traduzione ricorderemo quelle di E. PARATORE in «Rivista di cultura classica e medievale» 15 (1973), pp. 307-314; di A. GARZYA in «Vichiana» 3 (1974), pp. 190-192; e di G. CAVALLO in «Atene e Roma» 20 (1975), pp. 93-96.

(10) Vedi L.D. REYNOLDS — N.G. WILSON, *Scribes and Scholars. A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature*, Oxford 1968; II ediz. 1974.

(11) N.G. WILSON, *Scholars of Byzantium*, Duckworth, London 1983, pp. VII-283. Delle recensioni apparse dell'originale inglese, segnaleremo quelle pubblicate da: «The Times Litterary Supplement», 82 (1983), p. 802; «The Classical World» 78 (1984, pp. 47-48; «Journal of Hellenic Studies» 105 (1985), pp. 249-250; «Échos du monde classique. Classical Views» 29 (1985), pp. 196-198; «Byzantinoslavica» 47 (1987), pp. 56-59; «Athenaeum» 65 (1987), pp. 284-286.

(12) Traduzione di M. Ferrari con una premessa di G. Billanovich; titolo completo: L.D. REYNOLDS — N.G. WILSON, *Copisti e filologi. La tradizione dei classici dall'antichità ai tempi moderni*, Padova 1969; II ediz. 1974; III ediz. 1987. — Si ha pure una traduzione francese di C. Bertrand, che ha raggiunto la seconda edizione ed è intitolata: *D'Homère à Erasme. La transmission des classiques grecs et latins*, nouv. édition revue et augmentée par P. Petitmengin, Paris 1984. Cfr. le 11 recensioni segnalate da «L'année philologique» 56 (1985), p. 397, n. 6513; 57 (1986), p. 398, n. 6259; 58 (1987), p. 501, n. 7504. Due anni dopo sovraggiunse una traduzione castigliana: L.D. REYNOLDS — N.G. WILSON, *Copistas y filólogos. Las vias de transmisión de las literaturas griega y latina*, Madrid 1986.

(secc. IV-XV). Non si tratta di una ricostruzione frammentaria, ma sistematica e ben articolata; per cui il lettore non è introdotto a una loggia di busti o di statue indipendenti, ma è posto davanti a un'affresco vasto e unitario, ricco di contenuto figurativo, ma compositivamente chiaro ed equilibrato(13).

Superfluo rilevare che, come esige l'oggetto specifico del volume, la ricostruzione suddetta è fatta mediante lo studio degli interessi, delle tendenze e degli scritti di quegli autori bizantini, che cercavano di manenere viva la tradizione letteraria ellenica. La loro fatica si svolgeva ricopiando, raccogliendo, riassumendo, correggendo, ricostruendo criticamente i testi classici precipuamente dell'antichità pagana, e spesso fornendoli di commentari interpretativi e illustrativi sotto l'aspetto filosofico, teologico, scientifico, storico, linguistico, antiquario, ecc. ad uso delle scuole o del pubblico colto. Tali commentari spesso riempivano volumi interi; ma molto più spesso risultavano di scogli e note marginali al testo classico destinato allo studio privato o all'insegnamento scolastico.

Dopo aver esposto le tendenze e le caratteristiche fondamentali della «cultura letteraria a Bisanzio» — atticismo, atteggiamento ondeggiante e assai vario verso gli autori antichi pagani a causa di una censura mai codificata ma sempre all'erta, uso costante e, in fondo, generale di tali autori nei vari gradi della scuola bizantina (pp. 45-78) — il Wilson comincia la sua analisi dei contributi filologici apportati dalle singole scuole del mondo bizantino o tardoantico ad Antiochia, Atene, Alessandria, Costantinopoli, Gaza, ecc., come pure dai singoli autori che vi fiorirono (pp. 81-119). L'analisi continua con una ventina di pagine dedicate al periodo «alto-medievale e iconoclasta», durante il quale si verificano due fatti importanti per la filologia: il passaggio graduale, nel copiare i testi letterari, dall'uso della pergamena all'uso meno costoso della carta come materiale scrittorio; e il passaggio dalla scrittura maiuscola onciale e liturgica alla scrittura minuscola (pp. 124-144).

Cessata la bufera iconoclasta, nel campo della filologia, come, ad esempio, in quello della pittura sacra, nella seconda metà del secolo IX si registra una rinascita, che anche in sede di storia della filologia potrebbe definirsi «rinascita macedone» riferendosi alla dinastia dei Macedoni pervenuta in quel periodo al governo dell'Impero. Codesta rinascita si verificherà grazie soprattutto all'attività didattica e scientifica di Leone il Filosofo (pp. 147-154); ed è attestata da tutta una serie di vari mss. di vario contenuto letterario, filosofico e scientifico, databili all'incirca negli anni 800-875 (pp. 154-159).

I frutti migliori della rinascita degli studi filologici nel secolo IX matureranno nell'opera di Fozio, patriarca di Costantinopoli (n. 810 ca. — m. dopo l'886), alla quale il Wilson dedica uno dei capitoli più ampi e splendidi del libro, analizzandone sistematicamente il *Lessico*, la *Biblioteca*, le *Epistole*, e gli *Amphilochia* (pp. 164-200). Matureranno anche nell'opera di Areta, arcive-

(13) È quanto, a proposito, ci dice con vasta erudizione, penetrazione di analisi e chiarezza espositiva il prof. M. Gigante nella sua premessa, che porta il titolo significativo «Un millennio di filologia» (pp. 7-34).

scovo di Cesarea in Cappadocia (850 ca — dopo il 932), instancabile nel far copiare, acquistare e annotare codici, in parte giunti fino a noi e di grande importanza per i testi che ci hanno conservato (pp. 203-221). Nondimeno il giudizio del Wilson su Areta come «critico testuale o letterario», come scrittore e come autore di «scolii» non è proprio lusinghiero: «In breve, Areta gode di una reputazione superiore ai suoi meriti» (p. 221).

Gli influssi dell'opera poderosa e dell'esempio di Fozio e Areta si rivelarono efficaci sino all'inizio del secolo XIII. Innanzitutto essi influirono più o meno direttamente sui loro contemporanei e sui dotti del secolo X, in cui si andarono organizzando delle scuole, si sviluppò un certo mecenatismo e fu composto il noto lessico della *Suda* con le sue 30.000 voci, talora molto preziose (pp. 225-238). In modo per lo meno indiretto influirono anche sui filologi dei secoli seguenti.

Nel secolo XI si segnaleranno come filologi Giovanni Mauropo, l'imperatore Costantino VII Porfirogenito, Giovanni Italo (pp. 241-251) e soprattutto emergerà il «polìstore» Michele Psello, la cui attività strettamente filologica riflette l'ampiezza dei suoi interessi intellettuali, che andavano dalla filosofia e dalla teologia fino alla critica letteraria, alla mitologia classica, all'astrologia, ecc. Ci sembra indovinata l'idea del Wilson di dare al lettore un'idea della sensibilità filologica, del gusto letterario e della consumata abilità stilisctica di Psello riproducendone qualche brano significativo in traduzione (pp. 251-279).

Nel periodo compreso tra gli ultimi due decenni del secolo XI e la quarta crociata (1204) — periodo dominato politicamente dalla dinastia dei Comneni, alla quale successe per poco più di due anni quella degli Angeli — si notano interessi filologici anche in alcuni membri della famiglia imperiale, come Isacco Sebastocrator e Anna Comnena (pp. 283-288); ma i loro contributi sono ben poca cosa se paragonati a quelli di Gregorio vescovo di Corinto, Isacco e Giovanni Tzetze, Eustazio arcivescovo di Tessalonica, Michele Choniate (pp. 288-318). Di Eustazio il Wilson formula un giudizio quanto mai lusinghiero: «Di tutti i filologi bizantini Eustazio è forse il più noto e al tempo stesso il più fecondo come scrittore. Inoltre, secondo un autorevole studioso moderno, costituisce una categoria a parte come critico testuale» (p. 303).

Il fervore degli studi filologici bizantini di quei secoli contagiò anche l'Italia meridionale e la Sicilia, nonostante la conquista normanna e la susseguente dominazione sveva; quel fervore, del resto, trovava al di qua dell'Adriatico e dello Jonio un ambiente favorevole, nel quale la filologia bizantina si coltivava già fin dalla tarda antichità, soprattutto dalla conquista giustinianea (535-554) in poi; la decadenza irreversibile incominciò sotto il dominio angioino (pp. 321-331).

La quarta crociata, saccheggiando Costantinopoli e frantumando l'Impero bizantino, rappresentò un colpo gravissimo per gli studi filologici a Bisanzio: tante strutture (scuole e biblioteche) vennero distrutte e tanti insegnanti e studiosi furono dispersi. Si trattò, per dirla col Wilson, di «crollo», seguito ben presto da un «recupero», dovuto a uomini come l'imperatore niceno Teodoro Lascari (1254-1258), Niceforo Blemmide, Gregorio di Cipro, Giorgio Acropolite e Manuele Olobolo; tale recupero fu stimolato o valorizzato anche da

parte di alcuni elementi e personaggi della cultura latina o italo-greca (pp. 335-347). Ma esso ebbe il merito di rendere possibile quella ripresa culturale che il Wilson chiama a buon diritto «La rinascita sotto i Paleologi». La ripresa si dovette alla riorganizzazione politica iniziata dalla dinastia dei Lascari a Nicea e poi continuata da Michele Paleologo e dai suoi successori a Costantinopoli dal 1261 in poi. Siamo ormai negli ultimi due secoli di Bisanzio, che fiorisce per vita intellettuale in misura inversa alla sua vita politica, sempre più stentata e spenta definitivamente sotto i colpi di Mehmed II. Nel settore degli studi filologici fiorirono, fra gli altri, Demetrio Triclino, Giorgio Pachimere, Manuele Moscopulo e, soprattutto, Massimo Planude e Teodoro Metochite (pp. 351-394); ai quali fecero seguito quelli che il Wilson definisce «gli epigoni»: Niceforo Gregora, Barlaam Calabro, Simone Autumano, Giovanni Chortasmeno, ecc. (pp. 397-406).

Questi «epigoni» furono tutti in contatto con umanisti italiani; anzi Barlaam, che fu maestro di greco del Petrarca, era un calabro-greco nativo di Seminara. Da tali contatti si svilupparono due movimenti: filologi o dotti bizantini emigravano, sia prima che dopo la caduta di Costantinopoli (1453), in Italia come insegnanti di greco e copisti; e giovani umanisti italiani si recavano, prima della sua caduta, a Costantinopoli e in altre città bizantine sia per imparare bene il greco *in loco* che per procurarsi codici greci.

Dei risultati di questo duplice movimento culturale, che mette la filologia bizantina in intimo contatto con l'umanesimo e il Rinascimento italiano, il Wilson ha deciso di scrivere «un resoconto» in «un'altra occasione» — forse in un altro volume (p. 398). Egli, comunque, chiudendo l'epilogo, mette discretamente in dubbio la giustizia storica di una «stoccata» illuministica di Edward Gibbon contro l'attività letteraria dei Bizantini «I Greci di Costantinopoli... tennero nelle loro mani senza vita la ricchezza dei loro padri senza ereditarne lo spirito che aveva creato e fatto progredire quel sacro patrimonio; essi leggevano, lodavano, compilavano, a le loro anime fiacche sembravano come incapaci di pensiero e azione». Il Wilson commenta sobriamente: «Un esame più approfondito di ciò che scrissero i Bizantini e delle condizioni in cui operarono permette un verdetto più generoso»([14]).

Ciò che impariamo dalle dense, eppure agili e talora divertenti, pagine dello Studioso inglese è davvero molto. Impariamo ad esempio che i testi scolastici bizantini erano costituiti soprattutto dalle opere di Omero, Euripide, Menandro, Demostene, Isocrate, Tucidide, Platone, Pindaro, Aristofane, Callimaco([15]); che ad Omero, nell'uso scolastico, si sostituiscono, nei secoli VIII-

([14]) Citazione a p. 411, ma senza indicazione dell'opera da cui è attinta; tuttavia non è difficile accertare che si tratta esattamente della famosa *Decadenza e caduta dell'Impero Romano*, cap. LIII, ultimo paragrafo: trad. ital. di P. Angarano e C. Balducci, vol. V (Newton Compton italiana, Paperbacks storici, 14), Roma 1973, pp. 483-485. — Va notato che in tali pagine il Gibbon da' libero sfogo ai suoi acri giudizi contro la cultura bizantina. Quello riferito dal Wilson non è tra i più taglienti — o i più ingiusti — che vi si leggono.

([15]) Vedi le pagine relative indicate nell'«Indice... degli autori antichi», pp. 417-421.

IX, i Salmi, e in epoca imprecisata, i sedici sermoni di S. Gregorio di Nazianzo; che anche nelle opere di grandi filologi, come Fozio e Psello non è oro tutto quello che luccica, e spesso ci si imbatte in lacune sorprendenti e in scelte o preferenze letterarie strane o bizzarre(16); che, secondo alcuni filologi bizantini, le omelie e i sermoni di S. Gregorio Nazianzeno, per pregi linguistici e retorici, vanno collocate a fianco dei discorsi di Demostene e Isocrate(17); che il valore di tanti filologi bizantini è ancora tutto da scoprire o da accertare con ricerche più sistematiche ed attente dei fondi mss. greci sparsi nelle varie biblioteche d'Europa e d'America.

Va detto senza riserve che quest'opera si rivela chiaramente come frutto di una lunga familiarità con i testi classici e bizantini. Testi, d'ogni genere prosastico o poetico, letti e studiati tanto nelle varie edizioni a stampa quanto, molto spesso, sui numerosi papiri e codici che ce li tramandano(18). A ragione scrive il prof. Gigante che il Wilson, dopo aver studiato con calma e a più riprese lo stesso codice, «da paleografo... si fa storico e partendo da un particolare ricostruisce un'insieme, un'epoca con la stessa sensibilità e capacità di rappresentazione» (p. 9). Il Wilson «si fa storico» indagando minuziosamente le vicende che i singoli testi hanno avuto nel corso dei secoli mediante trascrizioni frequenti o rare, commenti originali o ripetitivi, rimaneggiamenti, imitazioni, riassunti, parafrasi; e poi citazioni brevi o lunghe in florilegi, «catene», dizionari e lessici, allusioni esplicite ed implicite in opere di genere analogo o diverso, traduzioni o rifacimenti in latino o in qualche lingua orientale.

Va da sè che l'opera sia anche frutto della lettura attenta di un gran numero di pubblicazioni moderne, dovute a studiosi di varie lingue e nazioni.

Superfluo poi rilevare che il Wilson ha composto quest'ampio quadro storico-culturale mettendo a frutto tutte le nozioni e le esperienze da lui accumulate in ricerche su temi meno estesi. Il lettore se ne accorge, fra l'altro, man mano che incontra i titoli di tali ricerche nelle frequenti note a pie' di pagina. Fa onore al Wilson anche la franchezza con cui riconosce i limiti della sua impresa: «La mia trattazione, egli scrive, non è certamente completa e forse il libro si sarebbe dovuto intitolare *Filologia classica a Bisanzio*; qualcuno potrebbe mostrare che i Bizantini raggiunsero un alto livello nella filologia teologica»(19).

Pensiamo che sia proprio così e che i cultori di patristica e di letteratura teologica bizantina siano totalmente d'accordo.

Tuttavia l'utilità — anzi la necessità — di questo libro per vari settori degli studi bizantini e degli stessi studi classici è evidente.

(16) Cfr., su Fozio e Psello, rispettivamente, pp. 161 ss. e 251 ss.

(17) Cfr. ad esempio, quanto dice, a proposito, Gregorio da Corinto, pp. 289-291.

(18) Di ciò è possibile farsi un'idea dando una semplice scorsa all'interno «Indice dei papiri, manoscritti e autori antichi» (pp. 413-421).

(19) Prefazione all'edizione italiana, p. 39.

Tale utilità, a nostro parere, si accrescerebbe se il Wilson, preparando altre edizioni del volume, lo rivedesse mettendosi nei panni di un cultore di storia politica ed ecclesiastica, se non altro per eliminare qualche inesattezza, qualche interpretazione infondata e qualche asserzione talmente gratuita, che in buon inglese si chiamerebbe «nonsense». Portiamo alcuni esempi.

È vero che gli scritti di Origine «forse» non furono mai «bruciati e formalmente proibiti» (p. 60)? Ci pare che quel «forse», nonostante la sua carica prudenziale, non resista alla considerazione delle varie condanne subìte da Origene e dalle sue dottrine (vere o pretese), soprattutto all'epoca di Giustiniano; questi, tra la fine del 542 e l'inizio del 543, pubblicò una condanna, la quale fu presto approvata anche dal papa Vigilio e un decennio appresso ribadita o in un sinodo ordinario di Costantinopoli o, come si è talora sostenuto, nel Concilio dei Tre Capitoli(20). Tale condanna investiva molte dottrine — vere o presunte — di Origine e, per conseguenza, i suoi scritti dottrinali; ed è difficile immaginare che essa non abbia provocato, a lungo andare, una disastrosa distruzione dei codici con gli scritti del grande Alessandrino: non è a caso che dei 2.000 trattati attribuiti ad Origene da Eusebio di Cesarea (da S. Epifanio calcolati a 6.000 libri) e degli 800 titoli elencati da S. Girolamo(21) ci sia rimasta solo una piccola parte e spesso soltanto in traduzione, com'è il caso del fondamentale *De principiis*, pervenutoci integralmente solo in versione latina(22).

Il 330 non fu l'anno della «designazione» (p. 109), ma della «inaugurazione» (esattamente: 11 maggio 330) di Costantinopoli a capitale dell'Impero romano; Costantino aveva fatto tale designazione, com'è notorio, già verso il

(20) Cfr. ad es. G. Fritz, *Origénisme*, in *Dict. de Théol. Cathol.*, XI (Paris 1930), coll. 1565-1588 (1577-78 e 1582-85: traduzione francese della condanna di Giustiniano e dei 15 canoni conciliari che la ribadiscono); C.C. Richardson, *The Condemnation of Origen*, in «Church History» 6 (1937), pp. 50-64; E. Stein, *Histoire du Bas-Empire*, II (Paris-Bruxelles-Amsterdam 1949), pp. 392-395 e 667.

(21) Cfr. J. Quasten, *Patrologia*, trad. ital., I (Torino 1967), pp. 319-320; Altaner, *Patrologia*, cit., p. 202.

(22) Si deve a Rufino di Concordia; vedi H. Crouzel, *Rufino traduttore del «Peri archon» di Origene*, in *Rufino di Concordia e il suo tempo*, I (= Antichità Altoadriatiche, XXXI), Udine 1987, pp. 29-39; G. Fedalto, *Rufino di Concordia tra Oriente e Occidente*, Roma 1990, 108-112, 121-131. — Gustave Bardy, ha fatto un'osservazione che ci sembra molto pertinente: «Ai motivi estrinseci che sarebbero sufficienti a spiegare la perdita di numerosi libri del maestro (i.e. Origine), si aggiungono ragioni d'ordine dottrinale. Sin dalla fine del sec. III, se non prima, alcune di tali opere erano sospette d'eresia. A più riprese esse furono oggetto di nuovi attacchi, e finalmente il concilio di Costantinopoli del 553 lanciò l'anatema contro Origene; tale anatema fu rinnovato più volte nel 680, nel 787 e nell'869. Queste solenni condanne non erano davvero fatte per assicurare la sopravvivenza dei trattati di Origine; il testo originale di molti di essi, specialmente quello del *De principiis*, non tardò a sparire dalla circolazione» (s.v. *Origène*, in *Dict. de Théol. Cathol.*, XI (Paris 1930), col. 1495).

novembre del 324, subito dopo aver sconfitto Licinio ed esser rimasto imperatore unico d'Oriente e d'Occidente(23).

Di San Cirillo d'Alessandria dire in forma attributiva e soltanto che è «noto come l'istigatore dei monaci che assassinarono Ipazia» (p. 100), è davvero troppo poco per chi conosce un pizzico di patrologia e un tantino della storia del concilio ecumenico di Efeso (431) coi susseguenti sviluppi storico-ecclesiastici(24). È come dire a un cultore di storia inglese che Elisabetta I sia nota soltanto per aver fatto impiccare e squartare il gesuita Edmund Campion(25).

Si sa che certa storiografia inglese e non inglese provi una malcelata compiacenza ad esser severa nel giudicare le crociate in genere e la quarta crociata (1203-1204) in particolare. Ormai da circa un secolo, l'anima nera di quest'ultima crociata, per tanti storici, è Venezia; della quale non ci si stanca di deprecare il comportamento macchiavellicamente cinico e rapace verso la povera e debole Bisanzio(26). Ma si sa pure che spesso si ha da fare con interpretazioni storiche tutt'altro che sicure e attendibili; perchè, a parte la sottovalutazione o dimenticanza di certi dati di fatto favorevoli ai crociati e ai Veneziani (finiti a Costantinopoli anche per i pressanti inviti di Alessio IV Angelo desideroso di scacciare dal trono imperiale l'usurpatore suo zio Alessio III), tali giudizi spesso si fondano su ipotesi molto fragili e sulla proiezione antistorica di sentimenti, concetti e schemi ideologici moderni sugli uomini dei secoli XII-XIII. Perciò non mancano studi e ricerche tendenti a rettifiche e precisazioni(27). Ora, solo ponendosi in questa scia di labile interpre-

(23) Vedi la discussione ed esposizione critica delle fonti in J. MAURICE, *Constantin le Grand. L'origine de la civilisation chrétienne'* Paris. s.d., pp. 199-204; STEIN, *Histoire du Bas-Empire*, cit., I (Paris-Bruxelles-Amsterdam 1959), pp. 126-128; G. RICCIOTTI, *L'Era dei Martiri*, Roma 1953, pp. 274-281. G. OSTROGORSKY, *Storia dell'impero bizantino*, trad. dal ted., 2ª ediz., Torino 1968, p. 40.

(24) Ci basti rimandare soltanto a QUASTEN, *Patrologia*, cit., II (Torino 1969), pp. 118-143; B. ALTANER, *Patrologia*, 7ª ediz. ital., Torino 1983, pp. 293-299; H.-I. MARROU, in *Dalle origini a S. Gregorio Magno* (= *Nuova storia della Chiesa* diretta da L.J. Rogier, R. Aubert e M.D. Knowles, I), trad. dal franc., Torino 1970, pp. 401-409.

(25) Il fatto — tutt'altro che unico per motivazioni e circostanze nella storia inglese dei secc. XVI e XVII — avvenne il 1° dicembre 1581; cfr. B. CAMM, *Lives of English Martyrs*, II (London 1905), pp. 266-357; L. von PASTOR, *Storia dei Papi*, trad dal ted., IX (Roma 1925), pp. 287-288; C. TESTORE, s.v. *Campion, Edmondo*, in *Bibliotheca Sanctorum*, III (Roma 1963), coll. 723-726; B. BASSET, *The English Jesuits. From Campion to Martindale*, London 1967, *ad Indicem*, p. 471.

(26) Tra i vari storici — o, forse, cultori di storia a cui alludiamo — pensiamo, per esempio, a Charles M. BRAND, *Byzantium confronts the West, 1180-1204*, Cambridge, Mass. 1968, pp. 233-269, e la scelta di fonti e letteratura moderna fatta nelle note relative, a pp. 375-382; su questo libro vedi intanto la recensione particolareggiata di A. CARILE in «Studi Veneziani» 11 (1969), pp. 644 ss.

(27) Vedi, per esempio, i lavori recenti di D.E. QUELLER — I.B. KATALE, *Atti-*

tazione storica è possibile spiegare — non diciamo giustificare — alcune delle affermazioni in materia espresse o insinuate dal Wilson nella pagina 335; ma ce n'è una che non si riesce neppure a spiegare: i «cosiddetti pilastri di Acre» (leggi: Acri), come «i cavalli di bronzo e molti oggetti preziosi del tesoro» di San Marco, «sono il bottino di guerra portato via da Costantinopoli dagli spietati membri della chiesa militante». Pensiamo che anche i semplici conoscitori di un qualsiasi catechismo anglicano troveranno ostica questa designazione dei crociati veneziani del 1204 come «spietati membri della chiesa militante». Sarà, questo, uno di quei «fiori» che, al dire del prof. Gigante, il Wilson «attinge alla serra di Gibbon e di Voltaire»? (p. 8).

Ma se l'originale inglese necessita, qua e là, di una revisione storica, questa versione italiana ha bisogno di un'analoga revisione ortografica. In fondo, a nessun lettore attento piace imbattersi spesso in sviste che gli mettono sott'occhio «l'*olio* feroce degli iconoclasti» nutrito dagli inconoduli (p. 147), «l'uso del *dialettico* attico» (p. 192), una «copia *minata* delle Epistole Paoline» (p. 199) e una «apologia di *Tiziano*» (p. 209) invece che di Taziano: si tratta di errori di stampa che in altre edizioni bisognerebbe assolutamente evitare. In secondo luogo, bisognerebbe rivedere la traduzione in quanto tale. Infatti non mancano passi, il cui significato si afferra solo se si conosce l'inglese. A p. 320, per esempio, si fa dire ad Areta di Cesarea che il fatto della non-grecità della sintassi in *Apocal.* 2, 24-29, «non preoccuperà coloro che ottengono la salvezza solo *attraverso la mente* e non con la precisione delle parole». Ci sembra indubbio che *mente* in questo caso, riproducendo a orecchio il «mind» inglese, usurpi il posto del termine «significato», grazie al quale si sarebbe resa chiara e logica tutta l'osservazione di Areta.

Rilievi simili a parte, siamo d'accordo col prof. Gigante che questo volume «dovrebbe diventare il *livre de chevet* di quanti insegnano e imparano la filologia bizantina» (p. 8). Noi faremmo volentieri un passo avanti estendendo tale auspicio a tutti coloro che, pur non tenendo la filologia al centro dei propri interessi, si occupano di un settore qualsiasi degli studi classici e bizantini.

Università degli Studi, C. Capizzi S.I.
«La Sapienza», Roma

tudes Twoards the Venetians in the Fourth Crusades: the Western Sources, in «International History Review» 4 (1982), pp. 1-36; Maria Minniti Colonna, *L'imperatore Alessio III Angelo Comneno (1195-1203): l'ascesa al trono e i primi anni di regno*, in «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Napoli», 28, n.s. 16 (1985-86), pp. 53-96; idem, *Per la storia dei rapporti di Bisanzio con le Repubbliche marinare italiane. Alessio III e Venezia*, in «Rivista di Bizantinistica» (= «Rivista di Studi Bizantini e Slavi VII»), I/2 (1991), pp. 101-139.

URBANO NAVARRETE, S.I.

Il matrimonio in Oriente e in Occidente *

Sono stato invitato a presentare il libro di Mons. Prader «Il Matrimonio in Oriente e Occidente», compito graditissimo per me in quanto mi offre l'occasione di esprimere pubblicamente a Mons. Prader tutta la mia stima, la mia ammirazione e il mio affetto per lui, al quale, da molti anni, mi legano vincoli di sincera amicizia e di reciproca stima; vincoli che furono rafforzati in occasione della comune collaborazione nella commissione per la revisione del Codice dei Canoni per le Chiese Orientali, ed in particolare per il capitolo sul matrimonio. Perciò ringrazio sentitamente la Facoltà di Diritto canonico dell'Istituto Orientale, nella persona del Rettore dell'Istituto e Decano della Facoltà, R. P. Clarence Gallagher, l'Editore della nuova Collana «Kanonika», R. P. George Nedungatt, i Coeditori R. P. Ivan Žužek e Prof. Joseph Habbi e l'Editore Amministratore R. P. James Lee Dugan, per l'invito che mi hanno rivolto a presentare questo denso volume, con il quale si apre la nuova promettente collana «Kanonica» di studi sul diritto canonico delle Chiese orientali, che annunzia già come di prossima apparizione cinque altri volumi di grande interesse.

Innanzi tutto il libro che ho l'onore di presentare rivela subito la mano del grande specialista in diritto matrimoniale comparato che è Mons. Prader, oserei dire l'unico specialista oggi in questo campo fra i cultori del diritto canonico matrimoniale. Le sue due grandi opere precedenti di diritto matrimoniale comparato, gli hanno fornito il materiale e le informazioni necessarie per aprire continuamente le finestre nella stesura del presente volume verso gli altri ordinamenti matrimoniali, religiosi ed statali, nei singoli istituti giuridici suscettibili di paragone. Mi riferisco all'opera *Il matrimonio nel mondo*, pubblicata a Padova nel 1979, la cui seconda edizione aggiornata e notevolmente aumentata, pubblicata nel 1986, contiene la legislazione matrimoniale di ben 116 Stati del mondo; e l'altra opera *Das religiöse Eherecht der christlichen Kirchen der mohammedaner und der Juden*, Francoforte 1973, che aggiornata al 1990, occupa il primo volume della collana di Bergman-Ferid. *Das Internationale Ehe- und Kindschaftsrecht*. Per non menzionare qui che queste due opere dell'Autore, fondamentali in diritto matrimoniale comparato. Questa preparazione dell'autore in diritto comparato fa sì che il volume sia un arsenale di dati preziosissimi al riguardo, che non si trovano in nes-

* Joseph PRADER, *Il matrimonio in Oriente e occidente*, Kanonika 1, Roma 1992, pp. X-260.

suno dei Trattati sul matrimonio canonico finora pubblicati, prima o dopo la promulgazione dei nuovi Codici. Così nel cap. IV sul diritto fondamentale al matrimonio (c. 778 CCEO; 1058 CIC) presenta i testi della «*Carta delle Nazioni Unite*» del 10.12.1948, della «*Convenzione Europea*» del 4.11.1954, e della «*Carta dei Diritti della Famiglia*» della Santa Sede del 22.10.1983. Così pure a proposito della classificazione del matrimonio che fa il Codice latino (c. 1061), classificazione che non presenta il Codice dei Canoni delle Chiese orientali, aggiunge un capitolo ricchissimo in dati (cap. VII) circa *il matrimonio civile e religioso nei paesi europei e di derivazione europea*, nel quale in una diecina di pagine (pp. 53-64) racchiude una sintesi completa della situazione attuale per quanto riguarda l'atteggiamento delle legislazioni rispetto alla forma della celebrazione civile o religiosa del matrimonio, elencando i Paesi, e se necessario adducendo le note specifiche, nei quali vige il sistema del matrimonio civile obbligatorio, o quello del matrimonio religioso o civile facoltativo oppure quello del matrimonio religioso obbligatorio, prendendo in considerazione non solo il matrimonio cattolico ma qualsiasi forma di matrimonio religioso, il che suppone un lavoro ingente di informazione e di paziente classificazione. Un elenco simile informativo presenta circa l'età legale per la celebrazione del matrimonio (p. 86), sugli ordinamenti che danno rilevanza dirimente all'impedimentum criminis (p. 110), sui diversi gradi ai quali essi stendono gli impedimenti di consanguineità (p. 112), di affinità (p. 114) e dell'adozione legale (p. 122-128); circa la rilevanza che danno all'errore sulla persona e sulle qualità della persona (pp. 159-165), oppure alla violenza morale (p. 182, nt. 63).

In questa stessa linea del diritto comparato, è da rilevare l'abbondanza delle informazioni circa il diritto delle chiese ortodosse. Questo aspetto è particolarmente prezioso trattandosi di opera che commenta in prevalenza il Codice dei Canoni delle Chiese Orientali; tuttavia lo stesso titolo, *Il matrimonio in Oriente e Occidente*, sta ad indicare gli ampi orizzonti in cui l'Autore spazia con il commento di ambedue i Codici, orientale e latino. Così ad esempio già nel II capitolo, trattando dell'indissolubilità del matrimonio, fornisce un'ampia informazione sull'indissolubilità del matrimonio, sia nelle Chiese orientali non cattoliche, con preziosi spunti storici sulla questione, sia nelle comunità ecclesiali luterane e riformate, sia nella Chiesa anglicana (pp. 22-27). Così pure circa i singoli impedimenti dirimenti si danno preziose informazioni sia sulla disciplina delle chiese ortodosse sia sulle legislazioni statali in merito (cf. pp. 85-119). Particolarmente interessanti a questo riguardo sono gli spunti informativi sul trattamento dell'*impotentia coëundi* nelle Chiese ortodosse e negli ordinamenti statali (pp. 89-92). I nostri due Codici, latino e orientale, la classificano come impedimento, ma, tenuto conto della chiara distinzione fra impedimenti e incapacità che tutti i due Codici hanno introdotto, sarebbe più logico che fosse trattata come incapacità e non più come impedimento. Parimente riguardo all'impedimento di disparità di culto, è preziosa l'informazione sulla rilevanza invalidante che danno alcune Chiese ortodosse anche alla disparità di religione fra cristiani (p. 98), nonché sulla particolare situazione giuridica della donna cristiana nel matrimonio misto musulmano (pp. 96-98) e sulla sopravvivenza di un simile impedimento nel diritto musulmano ed ebraico (p. 99). È pure interessante l'informazione sul-

l'impedimento dell'ordine sacro nelle Chiese ortodosse e sull'evoluzione storica nelle Chiese latina e orientali allo stesso proposito (pp. 103-105). Merita anche una menzione particolare, sempre a proposito dell'attenzione al diritto comparato e storico, l'ampia esposizione comparativa sul consenso matrimoniale condizionato (pp. 183-191), e sulla forma di celebrazione del matrimonio. È una chiara e sostanziale sintesi del diritto giudaico classico, del diritto greco antico, del diritto romano, del diritto delle popolazioni germaniche e di quello delle Chiese orientali, passando in rassegna le chiese armena, alessandrina, capto-cattolica, etiopica-ortodossa, caldea, sira, e di rito bizantino (pp. 183-198).

Quest'attenzione ai dati informativi di carattere storico e di diritto comparato statale e religioso, che costituisce, a mio avviso, la nota più caratteristica del trattato, non impedisce minimamente che l'Autore día la debita importanza ai gravi problemi sostanziali e interpretativi del diritto matrimoniale canonico. Nell'opera hanno importanza determinante per conoscere la posizione dell'Autore le problematiche che suscitano i canoni introduttori, sei nel CCOE e sette nel CIC., ai quali l'Autore dedica nove capitoli dei 29 in cui divide l'opera. Temi complessi come l'essenza del matrimonio nell'ordine della creazione, fini del matrimonio e relazione tra di loro, rilevanza dell'amore coniugale e della comunità di vita, elevazione del matrimonio alla dignità di sacramento nell'ordine della redenzione, inseparabilità tra matrimonio valido di due battezzati e sacramento, relazione tra fede e matrimonio-sacramento, fede e intenzione necessaria per la validità del sacramento, vengono trattati nel primo capitolo in una quindicina di pagine (pp. 5-17) con spessore, originalità e sicurezza. La sobrietà delle citazioni bibliografiche è palesemente voluta, dato che l'Autore dimostra essere perfettamente informato delle questioni suscitate in questi ultimi anni, sulle quali prende decisamente posizione, fondato su argomenti cui per lo più allude senza svilupparli. Denso è pure il cap. II, dedicato alle proprietà essenziali del matrimonio, nel quale oltre a proporre la dottrina della Chiesa cattolica con chiarezza, tenendo presenti le più recenti opinioni riguardo all'indissolubilità del matrimonio rato e consumato, offre un'ampia visione della questione presso le altre chiese cristiane, come ho accennato sopra.

Il CCEO non enunzia in modo esplicito il principio «matrimonium facit partium consensus inter personas iure habiles legitime manifestatus, qui nulla humana potestate suppleri valet» (il consenso delle parti manifestato legittimamente tra persone giuridicamente abili, costituisce il matrimonio); principio che il CIC enfatizza nel can 1057 § 1. Il rispettivo can. del CCEO, il 817, che è il primo del capitolo del consenso, si limita a raccogliere l'ultima frase del canone citato latino: «Consensus matrimonialis nulla humana potestate suppleri potest» (CCEO, c. 817 § 2). Questa omissione e la tendenza, che si avverte nel CCEO, ad evitare i termini giuridici, mi diedero occasione di esprimere nel mio studio comparativo del diritto matrimoniale canonico dei due Codici, latino e orientale, apparso in *Periodica* l'anno scorso, una certa perplessità, temendo che tale omissione potrebbe essere interpretata come se si mettesse in dubbio quel principio, il quale costituisce senz'altro uno dei punti fondamentali della dottrina cattolica sul matrimonio. Mons. Prader, distaccandosi dal metodo adottato in tutta l'opera, quello cioè di seguire l'or-

dine dei canoni del CCEO, dedica il III capitolo al consenso matrimoniale. Con brevità, ma insieme con efficacia, mette in luce, senza esitazione di sorta, che il consenso delle parti è la causa efficiente del matrimonio concreto, citando come conferma, dopo le parole della *Gaudium et Spes* del Vat. II (GS, 48, 1) il can. 776 § 1 del CCEO, vale a dire il primo del trattato, dove si afferma che il «patto coniugale, fondato dal Creatore e strutturato con leggi proprie, con cui l'uomo e la donna, con irrevocabile consenso personale, stabiliscono fra di loro la comunità di tutta la vita, per sua natura è ordinato al bene dei coniugi e alla procreazione ed educazione dei figli». Da rilevare l'insistenza dell'Autore nel sottolineare la natura di patto che ha tale consenso, opponendosi esplicitamente alle tendenze recenti di interpretarlo come consenso continuo nel senso della teoria manentina, o forse, andando oltre, sostituendo il consenso o «affectio maritalis» del diritto romano con l'amore coniugale nel senso attuale (p. 29-31).

In questo contesto non sarebbe stata superflua, a mio avviso, un'allusione al problema del ministro del sacramento del matrimonio, del quale se non sbaglio non si fa menzione. Nel mio articolo summenzionato mi permettevo di indicare che sembrerebbe necessaria un ulteriore riflessione sulla questione. Infatti se il nuovo Codice orientale, come lo faceva il M.P. *Crebrae allatae*, afferma, da una parte, il principio dell'identità e dell'inseparabilità fra patto coniugale valido e sacramento nel matrimonio dei battezzati, e, d'altra parte, che il consenso delle parti, vale a dire le parti mediante il loro consenso, sono la causa efficiente del matrimonio concreto, sembra che non possa esserci diversità di dottrina riguardo al ministro del sacramento, se questo termine viene preso in senso prettamente univoco, e cioè per significare quella persona o persone che sono la causa efficiente umana del sacramento, e non dei riti liturgici accessori che possono accompagnare il sacramento. Ne si può trascurare il significato dei casi in cui i due Codici ammettono la validità del matrimonio celebrato o convalidato senza la presenza del sacerdote benedicente; matrimoni la cui sacramentalità non si può mettere in dubbio senza mettere in dubbio il principio dell'inseparabilità fra patto valido e sacramento. Proprio per la difficoltà particolare dell'argomento, pur non trattandosi di questione direttamente canonica, sarebbe stato forse conveniente spendere una parole al riguardo.

Senza dubbio il capitolo più originale del volume è il cap. V «*Le leggi che regolano il matrimonio*», nel quale l'Autore espone con competenza e autorità i canoni 780 e 781 del CCEO e il c. 1059 del CIC. Si sa che il c. 780 § 1 del CCEO corrisponde al c. 1059 del CIC, mentre non si trova nel CIC la normativa compresa nel § 2 del c. 780 e nel c. 781 del CCEO. Anche la parte comune ai due Codice, che corrisponde al c. 5 del MP «*Crebrae Allatae*» e al c. 1016 del CIC-1917 ha subito un cambiamento di enorme portata. Infatti nella legislazione precedente si enunziava il principio dottrinale secondo cui alla Chiesa spetta la competenza esclusiva sul matrimonio dei battezzati, «salva la competenza dell'autorità civile circa gli effetti meramente civili del matrimonio», e si riaffermava implicitamente che gli acattolici battezzati erano tenuti alle leggi matrimoniali contenute in quei Codici. Adesso invece nei due Codici, latino e orientale, si indica soltanto il principio pratico legislativo, secondo cui soltanto il matrimonio dei cattolici è regolato dalle leggi del

Codice. Ma a partire da questo presupposto i due Codici seguono strade diverse. Il Codice latino tace al riguardo, lasciando una vera lacuna di diritto, che può dare adito a angosciose incertezze riguardo alla validità di certi matrimoni di acattolici battezzati occidentali. Il CCEO invece dà delle norme precise, che riguardano il valore che la Chiesa riconosce (o darebbe implicitamente se fosse necessario) alle legislazioni che reggono il matrimonio di acattolici battezzati. Mons. Prader espone, e per molti aspetti è il primo a farlo, con chiarezza e sicurezza le norme da osservarsi nel «matrimonio cattolico di rito misto latino-orientale» (pp. 37-39), nel «matrimonio di cristiani non cattolici di Rito orientale tra di loro e con protestanti» (pp. 39-41), nel «matrimonio di cristiani non cattolici delle Chiese o Comunità ecclesiali separate in Occidente» (pp. 44-44), nel «matrimonio tra parte cattolica e parte non cattolica» (pp. 44-45), e in fine nel «matrimonio tra non battezzati» (pp. 45-46).

Esprimendo la mia ammirazione per la chiara esposizione dell'Autore in materia tanto complessa, penso si possa approfondire la sua posizione riguardo al «matrimonio di cristiani non cattolici delle Chiese o Comunità ecclesiali separate in Occidente». Ho già accennato sopra che nel CIC resta una *lacuna iuris*, non colmata finora, riguardo alla legislazione umana con la quale si reggono tali matrimoni. Prima del 1983 certamente venivano regolati dalla legislazione del Codice del 1917. Con la promulgazione del nuovo Codice nel 1983, gli acattolici sono rimasti esenti dalla legislazione del Codice del 1917 e non sono tenuti al Codice del 1983. Ma né il Concilio, celebrato molto prima che gli acattolici fossero esentati dalla legislazione del 1917, né il Codice del 1983 offrono una norma in forza della quale possiamo sapere con sicurezza giuridica a quale diritto umano sono tenuti gli acattolici occidentali a partire del 27 di novembre 1983, tenuto conto del principio dottrinale irrinunciabile che i matrimoni sacramentali cadono sotto la esclusiva competenza della Chiesa. Finora la Santa Sede non ha dato una risposta alla domanda inoltrata da più persone e da alcuni organismi subito dopo la promulgazione del CIC-1983, forse perché si attendeva la promulgazione del CCEO al fine di applicare gli stessi principi legislativi. Mons. Prader tratta del cambiamento operato con la promulgazione del nuovo Codice del 1983, e espone con la dovizia d'informazione che gli è propria la giurisprudenza della Rota romana, secondo cui, venivano dichiarati nulli i matrimoni dei fratelli separati, se non era stata osservata la legislazione del Codice 1917, riguardante gli impedimenti dirimenti, mentre la stessa giurisprudenza rotale si pronunziava per la validità del matrimonio anche quando non si osservava nessuna forma pubblica di celebrazione del matrimonio, purché fossero osservate le esigenze del diritto naturale per la manifestazione del consenso. A questo proposito l'Autore prende una posizione decisa contro il principio dottrinale che sta alla base di tale giurisprudenza:

«Un tale principio dottrinale, dice, che considera esenti i battezzati acattolici non orientali da qualsiasi forma pubblica prescritta o riconosciuta dalle loro Chiese o Comunità ecclesiali, e considera sufficiente una qualunque manifestazione esteriore del consenso in qualunque modo fatta, ritenendo il matrimonio un contratto informale ma perfetto col semplice nudo consenso, non è sostenibile; è fomite dei più gravi inconvenienti pratici, togliendo ogni cri-

terio sicuro alla distinzione fra unioni libere di fatto o «matrimonio per esperimento» (oggi diffuso) e vero matrimonio. Una siffatta situazione è atta a provocare turbamenti di coscienza e del bene comune di ordine soprannaturale e sociale, (se) il primo matrimonio informalmente fosse seguito da un matrimonio celebrato nella forma legalmente prescritta. Se si volesse sostenere vieppiù un tale principio discriminativo che ritiene esenti i battezzati acattolici non orientali da qualsiasi forma legalmente prescritta, mentre gli acattolici orientali sono ritenuti soggetti alla loro propria disciplina ed i non battezzati alla legislazione civile, ne conseguirebbe che i primi sarebbero soggetti al solo diritto naturale anche quanto agli impedimenti matrimoniali, non essendo essi più tenuti alle leggi meramente ecclesiastiche. Ciò tornerebbe a grave pregiudizio dell'unità, della stabilità e della santità del matrimonio, perché sarebbe ritenuto valido secondo il diritto cattolico ció che è invalido secondo il diritto proprio dei cristiani non cattolici. Il Concilio Vaticano II, con una visione diversa da quella del passato, ha riconosciuto le Chiese e Comunità ecclesiali separate in oriente e in occidente come organismi distinti dalla Chiesa cattolica, e come tali, capaci di avere un ordinamento giuridico proprio, dal quale, insieme al diritto divino, è necessariamente regolato il matrimonio dei loro sudditi» (p. 43-44).

Potrei essere pienamente d'accordo con l'argomentazione dell'Autore. Proprio per alcuni di questi motivi, nel M.P. «Matrimonia mixta», promulgato da Paolo VI il 31 marzo 1970, nel quale per la prima volta si concedeva ai Vescovi la facoltà di dispensare dalla forma canonica nei matrimoni misti, fu introdotto l'inciso «salva, per la validità, una qualche forma pubblica di celebrazione». Tuttavia questo serrato ragionamento e questi motivi, a mio avviso, servono per giustificare e per mettere a fuoco l'urgenza di completare il diritto vigente della Chiesa latina al riguardo, colmando la lacuna che già esisteva prima del 1983 riguardo alla forma canonica (come sta a dimostrarlo la giurisprudenza citata dall'Autore con sentenze rotali che arrivano fino al 1968) e che adesso, con la promulgazione del Codice di 1983, la stessa lacuna si è fatta molto più larga e più pericolosa in quanto comprende anche tutti gli impedimenti dirimenti e tutte le altre leggi irritanti di diritto umano. Purtroppo l'Autore, non ostante la sua esauriente informazione, non ha potuto citare un solo documento legislativo su cui poggiare la sua tesi, secondo cui il matrimonio degli acattolici battezzati occidentali è regolato dal diritto proprio; una tesi di tale portata giuridica, la quale dipende tutta dal diritto positivo della Chiesa, non dovrebbe restare così in alto mare, lasciata alla discussione dei canonisti e all'incerta e angosciosa applicazione della giurisprudenza. Il lodevole sforzo fatto dall'Autore per dimostrare la sua posizione, mentre da una parte prova la ragionevolezza e l'urgenza di una norma chiara al riguardo, d'altra parte, dimostra anche che tale norma o non esiste ancora o perlomeno non è certo ed evidente che esista, dal momento che è necessario ricorrere ad un ragionamento così complesso per provare la sua esistenza, ragionamento che non tutti forse accetteranno con quella certezza morale necessaria per pronunciarsi sulla nullità del matrimonio. Come è ovvio la materia è troppo importante e tocca troppe persone perché si possa lasciare nell'incertezza sia la dottrina, sia soprattutto la giurisprudenza. Perciò sarebbe auspicabile che quanto prima le norme contenute nei cc. 780 § 1 e 781 del

CCEO, adattate se necessario, fossero sancite pure per il diritto matrimoniale della Chiesa latina.

In connessione con questa problematica, merita speciale menzione il cap. XIV sui matrimoni misti, nel quale con particolare chiarezza l'A. tratta le questioni della forma canonica e liturgica della celebrazione del matrimonio misto, sia tra parte cattolica e parte acattolica orientale, sia tra parte cattolica e parte battezzata appartenente a una Chiesa o Comunità ecclesiale separata in Occidente (pp. 134-140), con la aggiunta di una abbondante informazione sul matrimonio misto nelle Chiese acattoliche di rito orientale (pp. 140-143). Non mi risulta evidente questa affermazione dell'Autore: «La terminologia «matrimoni misti» che precedentemente comprendeva anche i matrimoni tra parte cattolica e parte non battezzata, è stata conservata soltanto per i matrimoni tra parte cattolica e parte battezzata non cattolica» (p. 131). Certo il modo di sistemare la materia e di parlare del CCEO dà forse sufficiente fondamento a questa affermazione; invece il CIC non sembra dare fondamento a tale conclusione. D'altra parte la questione non è puramente terminologica, al meno nel CIC, dato che da ciò potrebbe dipendere la possibilità di applicare il can. 1127 sulla dispensa della forma nei matrimoni da celebrare con dispensa di disparità di culto. Va tenuto conto del M.P. *Matrimonia mixta*, dove, dopo lunghe discussioni, si da la definizione di matrimonio misto comprendente anche il matrimonio celebrato con impedimento di disparità di culto e dove la facoltà di dispensare dalla forma canonica si estende anche, senza alcun dubbio, al matrimonio da celebrare con dispensa dall'impedimento di disparità di culto.

Ho cercato di rilevare i meriti più significativi dell'opera. Avrei desiderato che oltre all'indice generale, assai dettagliato, che apre il volume, ci fossero alcuni altri indici che rendessero più facile l'utilizzazione dell'immenso materiale informativo. Così pure mi sarebbe piaciuto che anche gli ultimi due capitoli sulla convalida e sullo scioglimento del vincolo *in favorem fidei* (privilegio paolino) fossero abbondanti come i capitoli precedenti di dati informativi circa l'evoluzione storica e circa l'uso di tali istituti, specialmente nelle Chiese ortodosse. Tuttavia si tratta di *desiderata* per altre edizioni che non tolgono niente agli eminenti meriti dell'opera, che ho cercato di individuare e di mettere in luce. Di nuovo i miei più vivi rallegramenti per il lavoro compiuto e i migliori auguri per l'opera o per altri ulteriori lavori dell'Autore.

Urbano NAVARRETE, S.I.

RECENSIONES

Aethiopica

Getatchew HAILE, *The Mariology of Emperor Zär'a Ya'əqob of Ethiopia.* Texts and Translations, (= OCA 242) Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, Roma 1992, pp. XII + 210 + 4 Tavv. fuori testo.

L'A., che è figlio di un letterato, il *märigeta* e *grazmač* Ḫayle Wåldäyäs, fin dall'infanzia ha coltivato, sotto la guida paterna, l'amore allo studio dei testi sacri della Chiesa Etiopica. Egli continua, con questo libro sulla Mariologia dell'imperatore Zär'a Ya'əqob (1434-1468), la serie copiosa e qualificata delle sue pubblicazioni, e lo dedica alla memoria del padre, particolarmente devoto della Vergine [p. V].

Il volume comprende, dopo Sommario (p. VII), Abbreviazioni e Bibliografia (pp. IX-XII), e Introduzione generale (pp. 1-12), Tre opere celebrative della Vergine, di cui si ritiene autore Zär'a Ya'əqob, con introduzione propria, testi etiopici e traduzione inglese a fronte, e note. Le opere sono: I. Omelia in onore dell'arcangelo Gabriele, per il giorno dell'Annunciazione (pp. 15-60); II. Rivelazione del miracolo di Maria, divisa in quattro sezioni: Duplice verginità di Maria, Accordo con gli 81 libri delle sacre scritture, Elemosina, Battesimo (pp. 61-145); III. Miracoli di Maria (nove: pp. 147-203). Seguono 4 Tavv. fuori testo, in bianco e nero: A. Madonna col Bambino, B. Annunciazione, C. Madonna col Bambino e Giovanni Ev., D. Madonna col Bambino. Chiudono il volume: Indice delle citazioni scritturistiche (pp. 205-206) e Indice generale (pp. 207-210).

Il culto per Maria ha sempre avuto un posto di primaria e fondamentale importanza nel Cristianesimo etiopico, e l'imperatore Z. Y., come testimoniano in particolare questi suoi scritti, mise in risalto i poteri soprannaturali della Vergine che le derivano dalla sua divina maternità. Il Redentore, a sua volta, nei libri di questo sovrano, è chiamato «Figlio di Lei» o «Figlio di Maria» piuttosto che «Gesù» o «Figlio di Dio» (p. 2).

I. L'*Omelia in onore dell'arcangelo Gabriele* deve la sua importanza non a quello che vi è detto di Gabriele, «ma all'aspetto teologico riguardante la Beata Vergine e l'incarnazione del Verbo di Dio da Lei». Ne consegue che Maria «è redentrice dei peccatori e la loro salvezza» (p. 15).

II. La *Rivelazione del miracolo di Maria* è da leggersi prima della lettura del libro dei *Miracoli di Maria.* Quest'opera si compone di quattro sezioni: 1) Duplice verginità di Maria: la sua mente e il suo corpo non hanno mai sperimentato alcun desiderio sessuale. La sua verginità esclude non solo il contatto sessuale, ma anche il pensiero di esso. 2) Maria, nelle sacre scritture

sia del V. che del N. Testamento, è sempre presente o nella realtà o nei simboli. 3) Sono riservati speciali benefici a chi pratica la carità e l'elemosina in nome di Maria. 4) Si condanna sia la pratica di portare donativi al clero in occasione dell'amministrazione del battesimo, come pure quella di amministrarlo il 40° giorno dopo la nascita per i maschi e l'80° per le femmine; i neonati devono essere battezzati quanto prima. Ricordo che una copia del *Ra'əyä tä'ammər* o *Visione del miracolo* si trova anche presso la Biblioteca Vaticana, ms. Cerulli Etiopici 255, ff. 73ra-90va (sec. XX).

III. I *Miracoli di Maria*, pubblicati nella terza parte del libro, sono nove: essi vanno ad accrescere la già numerosa e famosa collezione del libro che porta lo stesso titolo. Mälkä Ṣedeq o Melchisedech, protagonista del miracolo 105 (pp. 160-165), verificatosi alla corte di Zär'a Ya'əqob, è lo stesso «abate eletto» del monastero di Däbrä Iyäsus Ellä Adbar (o Eladbar o Žebbar o Ǧanbar o Ǧambar) dalle cui mani «assunse il giogo del monacato» *abba* Habtä Maryam († 1497), come è scritto negli Atti di quest'ultimo, ed. dal sottoscritto (OCA 235, pp. 36-37). Poiché la monacazione di Habtä Maryam si colloca durante il regno di Z. Y. (1434-1468), abbiamo in questo episodio una importante testimonianza sulla vita dello stesso abate come pure della sua contemporaneità con il menzionato monarca. L'abate Melchisedech è ricordato anche negli *Atti di Ḥəṣan Mo'a* (EMML VI, ms. 2353, ff. 30a-31b).

Nel concludere queste brevi note, rilevo con piacere, e sono certo di non essere il solo, che il PIO va intensificando le sue premure per il Cristianesimo dell'Etiopia, sia sotto l'aspetto editoriale che in quello dell'insegnamento. Oltre a qualificati studi già apparsi in OCP e in OCA, tra i quali si distinguono i lavori di Getatchew Haile, la collana di OCA ha già in programma di ospitare, in un prossimo futuro, altre opere riguardanti l'Etiopia cristiana. Nell'ambito delle discipline insegnate nell'Istituto, in questo stesso anno accademico, ai corsi già esistenti di lingua *ge'ez* e di Istituzioni etiopiche, verrà ad aggiungersi un corso semestrale di Liturgia etiopica.

O. Raineri

Garehayenā nebāb qāl Egzi'abḥēr [= Lettura facile della parola di Dio]. *Betegreññā* [= in tigrino]. *Maṣḥaf Gebra Ḥawāryāt, Mal'ekᵏʰetāt Pāwlosen kal'āt Ḥawāryāten mes nāy Yoḥannes rā'ey* [= Atti degli Apostoli, Lettere di Paolo e degli altri Apostoli, Apocalisse di Giovanni]. Targʷāmi abbā Ṭimotēwos Tasammā sitāwi [= Traduttore abbā Timoteo Tasammā, Cistercense]. Tipografia Francescana, Aśmarā 1981 [= 1988/9 A.D.], pp. 454.

Nāy krestiyān feṭun maśśāreḥi [= Manuale pratico dei cristiani]. *Ab seddat nezirekkabu ḥezbennā ādlāyi zekʰon manfasāwi ḥagaz nemhab zettamaheza ṣeḥuf* [= È stato scritto per dare il necessario aiuto spirituale al nostro popolo che si trova nell'emigrazione]. Ba'āla Madḫanē 'ālam 1982 'ā. me. [= Festa del Redentore del mondo: 6.4.1990 A.D. (Roma; in tigrino)]. Abbā Ṭimotēwos Tasammā, pp. 28.

Weddāsē Māryām. Anqaṣa berhān [= Lodi di Maria. Porta della Luce]. *Ṣalot*

kidānen liṭonen [= Preghiera del patto e liṭon]. Betegreññā [= in tigrino]. Rom 21 maskaram 1984 [= Roma, 2.10.1991]. P. Timoteo Tesemma Cist., pp. 89.

Nāy meśṭirāt śer'ātāt ḫaṣṣir maśśāreḥi betegreññā [= Rituale dei sacramenti; breve manuale, in tigrino]. (Pro manuscripto), Abba Timoteo Tesemma. Roma, 2 agosto 1990, pp. 32.

L'A., Cistercense di lingua madre tigrina, Rettore della chiesa, ufficiata in rito etiopico, di S. Tommaso in Parione a Roma, continua, nel suo attivo e instancabile ministero, a mettere a disposizione dei fedeli affidati alle sue cure, il frutto delle sue conoscenze linguistiche e liturgiche, con la pubblicazione di libri ed opuscoli pratici e assai utili. Ho già avuto occasione, a suo tempo, di presentare il fortunato libretto *Manna ṣalotāt* [= Manna delle preghiere], di cui sono andate esaurite più edizioni (Il Libro di Preghiere dei Cistercensi etiopici con l'Inno a S. Bernardo, EL, 95/2, 1981, pp. 275-84).

Do qui di seguito notizia di quattro altri lavori del nostro A.:

1) Gli Atti, le Lettere degli Apostoli e l'Apocalisse sono stati tradotti dal testo *ge'ez*. Rispetto alle esistenti traduzioni tigrine protestanti, la presente è più sciolta e accessibile al popolo, perché la lingua usata è più vicina a quella parlata. Si trovano nella pubblicazione, oltre alla prefazione iniziale, l'introduzione ai singoli libri, alcune cartine geografiche con leggende in etiopico e qualche illustrazione tratta da opere d'arte europee.

2) Il Manuale pratico dei cristiani comprende brevi preghiere, in parte rimate e ispirate all'*Horologium* etiopico, e gli elementi fondamentali del catechismo: creazione, peccato originale, unità e trinità di Dio, incarnazione e redenzione, i comandamenti, i precetti della chiesa e i sacramenti.

3) L'opuscolo, all'inizio, dopo la presentazione nella lingua originale, ha la seguente «Breve delucidazione per chi non comprende il tigrino», in lingua italiana e sottoscritta dall'A.:

«1. Con l'auspicio che possa servire di giovamento spirituale ai fedeli, presento *Wedassie Mariam* e *Anketse Berhan* rispettivamente opere di San Efrem Siriaco e San Yaried Etiope, fonte vera per la scuola di spiritualità e di teologia dommatica, rese fondamentali e popolari preghiere dei maestri di Rito 'Gheez o Alessandrino-Etiopico', tradotte in lingua tigrinia.

2. Inoltre nella seconda parte, umilmente presento *Kidan* e *Liṭon*, pernio dell'ufficiatura del Rito 'Gheez...'».

4) Rituale per l'amministrazione dei sacramenti: battesimo, cresima (subito dopo il battesimo, da parte dello stesso sacerdote che battezza), matrimonio, penitenza, estrema unzione e santo viatico. I testi sono una traduzione e riduzione dei rituali editi in *ge'ez* a cura della Sacra Congregazione per le Chiese Orientali. Il manualetto trova larga diffusione tra il clero di lingua tigrina.

L'A. sta preparando altri lavori, ai quali auguriamo l'accoglienza e i frutti raccolti dai precedenti.

O. RAINERI

Archaeologica

Tabula Imperii Byzantini. 5, *Kilikien und Isaurien*, a cura di Friedrich HILD e Hansgerd HELLENKEMPER, Teil I, pp. 466; Teil II, pp. 96 + 200 tavole fuori testo e 3 carte pieghevoli; 7, *Phrygien und Pisidien*, a cura di Klaus BELKE e Norbert MERSICH, pp. 462 + 62 tavole fuori testo e 2 carte pieghevoli (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse. Denkschriften, 215. e 211. Band), Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1990.

La *Tabula Imperii Byzantini* si arricchisce di due preziosi contributi sull'Anatolia, che raccolgono una documentazione pressoché completa su territori di grande importanza storica. I volumi mettono visibilmente a frutto un'esperienza quasi ventennale di ricerca sul campo, offrendo al lettore non solo un repertorio di lemmi geografici, ma anche una ricchissima sintesi storica degli eventi politici e amministrativi di queste regioni in età bizantina, premettendo anche alcuni cenni indispensabili sull'antichità classica. Il repertorio su Cilicia e Isauria, data la sua mole, è diviso in due parti: la prima con l'introduzione storica e geografica e il repertorio, la seconda con bibliografia, indici, tavole e carte fuori testo. Data l'esigenza di limitarsi al periodo 'bizantino', il limite cronologico ultimo per Frigia e Pisidia è il 1257, data della definitiva conquista turkmena, mentre per la Cilicia e il distretto montano dell'Isauria [di cui si esaminano solo i siti non contemplati dalla *TIB* 4 (*Galatien und Lykaonien*)] si giunge fino al 16 aprile 1375, quando venne deposto Levon V Łusinean, l'ultimo sovrano armeno di Cilicia.

Le vicissitudini di questi territori, soprattutto a partire dal VII secolo, hanno reso particolarmente complesso il lavoro degli studiosi austriaci. Infatti queste zone furono più volte conquistate e riconquistate, continuamente attraversate da ondate migratorie non sempre ben definibili, e spesso colpite da calamità naturali. Il repertorio dei siti, oltre a un accurato lavoro di ricognizione archeologica, ha richiesto il non semplice controllo delle fonti e dei relativi studi specialistici, implicando competenze nel campo degli studi bizantini, siriaci, arabi e armeni, e ovviamente richiedendo la conoscenza della bibliografia neoturca.

Questa eterogeneità delle fonti ha determinato alcune ambiguità per l'indicazione dei toponimi. Poiché solo quelli greci non vengono traslitterati, non è sempre facile definire le differenze toponomastiche, e forse sarebbe stato utile affiancare alle traslitterazioni anche la grafia originale. Inoltre, le esigenze di sintesi possono talora causare confusione; infatti, se il repertorio si rivela utilissimo per la localizzazione dei toponimi minori, per i centri più ricchi di documentazione sorgono problemi di lettura, soprattutto quando si vuol consultare la *TIB* per questioni specifiche.

Per fare un esempio, un sismologo interessato ai terremoti della Cilicia nel IX secolo dovrà anzitutto ricercare la voce *Erdbeben* nell'indice analitico, dove però troverà alla rinfusa i terremoti di età bizantina, moderna e recente,

sia quelli indicati dalle fonti che quelli semplicemente ipotizzati su base archeologica. Individuati finalmente i siti interessanti, si troveranno ulteriori difficoltà a reperire l'indicazione delle fonti; infatti, secondo il sistema della *TIB*, tutti i passi in cui un autore menziona una città vengono riportati in un'unica nota comprensiva, che per le città maggiori può essere di lunghezza considerevole. Così, una volta accertato che nell'859 accadde un terremoto a Mopsuestia, e che le fonti sono aṭ-Ṭabarī e Ibn al-Aṯīr, occorrerà fare un'ulteriore ricerca in biblioteca per rintracciare i passi.

In ogni caso si tratta di contributi insostituibili, esemplari per la ricchezza documentaria e l'accuratezza del lavoro (per Frigia e Pisidia le fotografie sono però scadenti). Non va dimenticato che queste regioni, pur di frontiera, nondimeno costituiscono il 'cuore' della storia bizantina, e che lo studio diacronico delle vicissitudini di città, villaggi e comprensori montani è in questo caso pressoché inevitabile.

G. TRAINA

Andrew PALMER, *Monk and Mason on the Trigris Frontier. The early History of Tur 'Abdin*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, pp. 265, 56 fig. in bianco e nero, con testi in microfiches della *Trilogia di Qartmin* e del *Libro della Vita.*

Senza ombra di dubbio, questo libro è un'opera eccellente. Non soltanto rappresenta una pietra miliare per la storia e la vita socio-culturale della regione monastica di Tur 'Abdin (= TA), ma è un tangibile riconoscimento della perseveranza di una plurisecolare tradizione di cultura siriaca tuttora viva in quel martoriato territorio. Ancora oggi, infatti, l'antico monastero di Mār Gabriel continua la sua vita liturgica e culturale; mantiene in vita le antiche fondazioni; accoglie, oggi come ieri, le famiglie, e si pone come riferimento per molti gruppi cristiani di quel territorio. Il meticoloso lavoro di A. P., un'analisi condotta su un critico discernimento delle fonti, presenta con intensità la variegata esistenza del monastero di Mār Gabriel (= Qartmin), dal suo inizio fino al nono secolo, esistenza legata intimamente alla vita religiosa, culturale, sociale ed economica dell'intera area mesopotamica di TA. Un libro completo nel suo soggetto, dunque, ed al tempo stesso solido e denso per l'argomentazione, per l'analisi ed il confronto delle fonti. Giacché molte fonti agiografiche siriache non sono pienamente pubblicate, l'Autore ci offre — data la sua piena padronanza della lingua — lunghe traduzioni fatte direttamente sui manoscritti. Risulti come esempio, e di encomio per altro verso, la traduzione della *Trilogia* di Qartmin (le *Vitae* dei fondatori del monastero: Samuele di Eshtin, Simeone e Gabriele) e del *Libro della Vita*, ambedue edite e tradotte in microfiches e pubblicate con questo volume. La *Trilogia* (questa, si sa, era leggibile in forma frammentaria ed incompleta in F. NAU, Notice 1-75, ed in SACHAU, *Verzeichnis* II, 587 e ss. da cui hanno

attinto HAWKINS-MUNDEL in DOP 27, 1973, 279 e ss.), in modo particolare, è la fonte da cui si attinge a piene mani, ma sempre criticamente (importante la complementarità data dal *Calendario di TA*), per seguire l'evoluzione del mondo interiore e delle relazioni esterne messe in atto dal grande monastero. A. P. riconosce e spera al contempo che questo suo libro non sia «un libro definitivo»: egli ha usato, come detto, non solo fonti agiografiche e storiche, ma ha incluso nella sua analisi dati archeologici, topografici ed epigrafici. Ha tentato, dunque, e credo che vi sia riuscito, di rendere TA un soggetto di discussione su cui ricercare e da cui poter partire per rilevare tutto un milieu monastico, religioso, sociale ed economico della tarda antichità e dell'alto medioevo. Nel testo abbiamo 58 figure (foto e piantine) illustrative delle argomentazioni archeologico-storiche ed epigrafiche, e tre tavole cronologiche che riguardano gli eventi di TA prima dell'800, una lista delle costruzione sul Monte Masius prima del 1200, ed infine una tavola sinottica dei «santi uomini» (= holy men) così come appaiono nella Vita di Samuele e nel Calendario di TA.

Dopo una generale introduzione, A. P. presenta succintamente le fonti usate, prima di toccare il complesso originale della Vita di Samuele da cui parte per considerare le fondazioni attribuite al patronato di Onorio, Arcadio e Teodosio II. L'opera affronta anche lo studio della vita monastica vissuta all'interno del centro, con un buon supplemento di dati forniti da Giovanni d'Efeso e della *Vita di Teodoro di Amida* (inedita). Si arriva nel IV capitolo all'era di Anastasio, con la costruzione della grande chiesa, del suo mosaico (molto opportuno è stato da parte di A. P. il «ritradurre» il passaggio relativo a questa costruzione, sulla quale brevemente ritorneremo), della grande sala ottagonale la cui interpretazione, tanto discussa in passato, sembra essere risolta da A. P. (seguendo l'idea del Leroy CA 25, 3-4) che la dice sala battesimale. Gli ultimi due capitoli sono dedicati: a) alla diffusione da Mār Gabriel di santi uomini che vanno ad illuminare sedi e zone dell'area mesopotamica; b) ai convulsi momenti della storia del monastero (Romani, Persiani, Arabi); c) al contesto più generale, politico e culturale dell'area in questione; d) al declino, lento, ma inesorabile, del centro verso il IX sec. L'Appendice che segue (pp. 200-206) è estremamente preziosa. Essa raccoglie le antiche iscrizioni siriache di TA (fino al 1200) che allargano ancora la visione descrittiva del libro (cf. iscr. E. B. 1-8, pag. 206, probabilmente del 753, ove membri di un villaggio contribuiscono finanziariamente alla costruzione di una chiesa monastica). Il lettore può meglio rilevare l'importanza del monachesimo in questo territorio mesopotamico considerando le due iscrizioni con date in riferimento alla durata della mansione di archimandrita nell'area nord-mesopotamica (C. MANGO - M. MUNDELL-MANGO, TM 11, 1991, 468-471). In questo contesto aggiungo un'iscrizione greca da me rinvenuta in Mār Gabriel nel 1990, e rivista ancora nel monastero nel 1991.

Frammento semicircolare di marmo bianco, lievemente rosato, lungo 60 cm., proveniente dalle stanze superiori della sala ottagonale a cupola. Lettere: 2 cm., omicron a goccia; sigma quadrata; *kappa* con asta obliqua inferiore mozza; *mi* con l'asta a sinistra legata alla prima centrale; data: IV-V sec.



+ ὑπὲρ εὐχῆς Σαμουήλου σκουταρ(ίου) καὶ τῶν αὐτοῦ +

Due piccole croci racchiudono l'iscrizione, in maiuscola. Probabilmente il frammento apparteneva ad un recipiente liturgico (grande bacino per uso battesimale?), offerto da Samuele, per se stesso e per i suoi. Skoutarios (aspis=skoutarion: *Iust. Novel.* 85,4) indica la condizione militare di Samuele, probabilmente un soldato lì stanziato (B. ISAAC, Journal of Rom. Stud. 78, 1988, 145-6).

La serrata analisi testuale sulla *Trilogia* rende A. P. capace di raccogliere tutte le sfumature sui munifici interventi imperiali che hanno arricchito il monastero. Nella sequenza degli edifici attribuiti a Teodosio II, resto perplesso su «a round House of Eternity» (pag. 58). Optare per «the Dome of the Egyptians», in quanto più vicina al complesso degli edifici «teodosiani», è conveniente; ambedue le Domes (of the Departed, of the Egyptians), tuttavia, non sembrano oggi leggibili in base alla loro muratura, così da poter individuare una data alta. Come sopra accennavo, A. P. ripropone il testo della costruzione della chiesa da parte di Anastasio. Ottima questa sezione del libro (pag. 109 e ss.), che in dovizioso dettaglio analizza la decorazione della chiesa. Importante è il nesso che A. P. stabilisce fra la costruzione di Dara e l'intervento di Anastasio a Mār Gabriel (pp. 117-118) datato al 512 (SACHAU II, 587; *Trilogia* LVIII, 19; LXI, 11-12). Conviene rivedere alcuni dati della vicenda. L'enumerazione delle corporazioni operaie inviate da Anastasio è ricca ed istruttiva, però non sappiamo da dove esse arrivano (cf. C. CAPIZZI, *L'imperatore Anastasio*, OCA 184, Roma 1969, 218 giustamente si interroga: «dalla capitale»?; si noti una simile procedura imperiale attuata da Maurizio per Arabissos: GIOVANNI D'EFESO, *Historia Eccl.*, CSCO, Syri III, Lovanii 1936, 207, ove pezzi lavorati arrivano dalla capitale). Una siffatta incertezza appare anche nella *Historia Eccl.* di ZACCARIA il RETORE (CSCO 88, Syri 42, Lovanii, 1924), a proposito di Dara. Questo testo, comunque, mi sembra istruttivo. Se l'invio di denaro ed operai (ZACCARIA II, 24, 30 e ss.) ritorna quasi testualmente nella *Trilogia*, in ZACCARIA l'ordito urbanistico della città è approvato a Costantinopoli, presenti l'ingegnere-architetto ed il vescovo di Amida, Tommaso (forse questo Tommaso, come chorepiscopus di Nonnus, aveva già incontrato Anastasio nella capitale prima del 505: JOSHUA the STYLITE, *The Chronicle*, ed. W. WRIGHT, Cambridge, 1882, 66). La *Trilogia* men-

ziona due architetti siri (Teodoro e Teodosio, figli di Shufnay) a Mār Gabriel; JOSHUA 71 dice che la manodopera a Dara viene dalla Siria; MARCELLINUS COMES (MHG Auctt. Att. XI, ed. MOMMSEN, 100) dice che un patrizio antiocheno praefecit i lavori a Dara, Calliopius (se costui è *l'Aleppino*, si trovava a Mabboug ed in Mesopotyamia nel 505: JOSHUA 68, 75). Credo che sia da accettare una manovalanza siriana sia a Dara come a Mār Gabriel (anche se non doveva essere l'unica), e probabilmente era la stessa, come lascia pensare A. P. All'argomentazione vorrei apportarne un'altra complementare. È vero che Dara fu costruita in due o tre anni, ma cosa vuol dire con questo ZACCARIA, e a quale segmento urbano si deve attribuire questa prima fase dei lavori? Data la natura militare di Dara, le strutture difensive e di approvvigionamento (mura, acquedotto, *horreum*, cisterne, bagno pubblico) sono certamente quelle che furono costruite nel giro di tre anni. Per la chiesa (o le chiese?: THEODOR ANAGNOSTES, ed. G. Ch. HANSEN, 157, 9-11 per S. Bartolomeo), lo stesso ZACCARIA (24, 24-5) indica una dilazione più che confusione: (al vescovo Tommaso) ad ecclesiam urbis aedificandam auri centenaria nonnulla dedit (= Anastasio; accurata la somma per le costruzioni civili, di cui sopra: centenaria quae misit numerata sunt: 25, 25-6); al vescovo Eutichiano, il primo da Dara (26, 12): dona autem vasorum sacrorum et auri in aedificationem ecclesiae magnae ut in urbe aedificaretur. Lo stesso testo, se lo si legge «cronologicamente», indica che la sede episcopale viene fondata dopo la costruzione della città, seguendo il dettame di *Iust. Cod.* I, 3, 35 (= Zenone), e di Calcedonia; è logico, dunque, pensare che i costruttori solo in seguito sono stati impiegati per le costruzioni ecclesiastiche, allungando alquanto «la costruzione» di Dara. Questa lettura, suggerita dal testo di ZACCARIA (e di TEODORO ANAGN.) ci induce più realisticamente ad avvicinarci al 512 per l'inaugurazione(?) della chiesa di Mār Gabriel. L'indice generale, completo e dettagliato, sarebbe stato più funzionale per il lettore se avesse conservato l'ordine alfabetico delle persone. Un libro eccellente per l'uso delle fonti, minuzioso e critico nello svolgimento dei temi trattati: uno strumento necessario nello studio dell'area di TA. Un omaggio, anche, alla tradizione viva della Chiesa Sira preservata ancor oggi dal monastero di Mar Gabriel.

V. RUGGIERI S.I.

D. T. POTTS (with contributions by Rémi DALONGEVILE and Abel PRIEUR), *A Prehistoric Mound in the Emirate of Umm al-Qaiwain, U.A.E. Excavations at Tell Abraq in 1989*. Munksgaard, Copenhagen, 1990, pp. 158 con 156 illustrazioni in bianco e nero.

Nelle ultime decadi di questo secolo, la penisola di Oman è divenuta campo di ricerca archeologica. Fra gennaio e febbraio 1989, per cinque settimane, una spedizione della Università di Copenhagen, sotto la direzione di D. T. Potts, ha iniziato a scavare il sito di Tell Abraq, un grande tumulo situato nell'Emirato di Umm al-Qaiwain (Emirati Arabi), ai confini di Sharjah e Umm al-Qaiwain (R. Dalongeville ha rilevato l'ambiente geomorfologi-

co del sito nel contributo, qui pubblicato a pp. 139-140, «L'environnement du site de Tell Abraq»). Tell Abraq è un sito strutturalmente costiero, e la presenza di molluschi, che hanno immobilizzato la sottostante sabbia, forma un ottimo materiale di analisi per A. Prieur («Étude faunistique et aspects anthropiques du site de Tell Abraq», pp. 141-151; purtroppo nessuna conchiglia analizzata sembra essere stata usata per funzioni antropiche). Anche se è prematuro parlare, alla fine della prima campagna di scavi, di una esatta cronologia dell'insediamento (si attendono i risultati del C14), risulta evidente la continua abitabilità del tumulo, dalla metà del III millennio fino verso la metà del I. Dall'analisi di strutture locali, e soprattutto dalla sequenza dei frammenti di ceramica rinvenuti, si è potuto accertare un legame con culture diverse e geograficamente sparse (Valle dell'Indus, Bahrain, Mesopotamia). Ottima la metodologia delle analisi di trincee e sezioni, ed utile per l'archeologo il catalogo dei piccoli oggetti, aggiunto alla fine del volume (pp. 152-157). Si spera vivamente che le campagne di scavo vadano avanti, sì da allargare ancora la conoscenza del territorio che, grazie alla ricchezza stratigrafica rinvenuta, proporrebbe una più completa lettura dell'evoluzione avutasi a Tell Aqrab.

V. Ruggieri, S.J.

Vincenzo Ruggieri S.J., *Byzantine Religious Architecture (582-867): its History and structural elements* (= Orientalia Christiana Periodica 237), Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, Roma 1991, pp. XLII + 287, con 23 disegni e 51 illustrazioni f.t.

Nella storiografia recente dedicata all'architettura bizantina, il periodo che va dall'ascesa al trono di Maurizio a quella di Basilio I (582-867) è stato spesso definito come «l'età buia». A tale definizione ha certamente contribuito la funzione devastatrice e repressiva esercitata sull'arte religiosa sia dalle invasioni slave, persiane e arabe sia dall'iconoclasmo, soprattutto durante il regno di Costantino V (741-775).

Ma è davvero storicamente oggettiva la predetta definizione? Cioè, corrisponde essa fedelmente alla realtà dei fatti accertabili mediante le fonti letterarie e monumentali superstiti?

Questo interrogativo sta alla base del presente lavoro, nato e sviluppato come tesi di dottorato: una tesi promossa e diretta da un egregio specialista della materia, qual è il Prof. Cyril Mango, e presentata con successo qualche anno fa all'Università di Oxford.

Il Ruggieri è convinto che il giudizio negativo sull'architettura bizantina degli anni 582-867 dipenda soprattutto dal metodo seguito dalla stragrande maggioranza degli studiosi, i quali si propongono finalità o puramente descrittivo-tipologiche (con qualche puntata estetica) o puramente funzionale-simbolico-liturgiche (con qualche fuga nella teologia o nella mistica). Egli giudica tale metodo insufficiente e improprio; tanto più che per il periodo in questione è difficile acquisire dati sicuri sulla datazione dei monumenti ecclesiastici e monastici, e, d'altra parte, non possediamo un'opera bizantina, la

quale, sul loro conto, ci dia le informazioni preziose forniteci invece, per esempio, dal *De aedificiis* di Procopio sui monumenti d'epoca giustinianea.

Secondo il Ruggieri, non si può e non si deve prescindere dalla storia generale dell'impero e dall'ambiente storico-geografico in cui va inquadrata anche l'architettura religiosa bizantina dell'epoca suaccennata. Senza una collocazione simile, essa è incomprensibile.

In piena coerenza con tale convinzione, dopo aver delimitato l'area geografica della ricerca ad alcune zone dell'impero bizantino (Costantinopoli e dintorni, Grecia attuale, Cipro e parte della Turchia odierna), egli compie il lavoro in tre stadi successivi, che corrispondono rispettivamente ai capitoli 1-3, al capitolo 4 e al «catalogo dei monumenti».

Nel primo stadio si cerca di ricostruire il quadro storico generale — riferito ovviamente alla sola architettura religiosa — sulla base di tre categorie di fonti: 1) dei dati reperibili nella legislazione ecclesiastica emanata sia dai concili che vanno da quello Trullano (692) a quello di Santa Sofia (879-880) sia dai patriarchi Tarasio e Niceforo; 2) della legislazione imperiale compresa nei decreti e nelle collezioni di Tiberio, Eraclio, Leone III e Costantino V (*Ecloga*), Niceforo e Leone VI (*Novelle*); 3) dell'agiografia, specialmente dei secoli VIII-IX, mediante la quale si cerca di conseguire conoscenze più o meno penetranti («insights») delle personalità emergenti prima, durante e dopo l'iconoclasmo; dell'immagine coeva del vescovo; della contemporanea trasformazione del monachesimo e ascesa degli Studiti; dei tipi eremitici e cenobitici di monastero; dei monasteri imperiali e patriarcali; della figura giuridico-religiosa dell'archimandrita; degli aspetti agrari presentati dalla proprietà ecclesiastica e monastica.

Da questo primo stadio del lavoro risultano dei fatti interessanti.

Primo: l'episcopato bizantino, che Giustiniano aveva inserito rigidamente nell'apparato statale accrescendone l'autorità con l'attribuirgli funzioni di controllo anche sul monachesimo, nel nostro periodo già soffre di una crisi economica sia per i gravami fiscali imposti dal governo sui beni terrieri parrocchiali e diocesani sia per la svalutazione e la difficile amministrazione di tali beni, spesso devastati dalle invasioni e dalle guerre, e resi poco redditizi dalla scarsezza di mano d'opera. La crisi si rivela principalmente attraverso due fenomeni: la fuga del clero diocesano dalle parrocchie e dalle diocesi verso le grandi città in cerca di un lavoro remunerativo qualsiasi; la pratica sempre più diffusa della simonia contro cui si accaniscono tanti canoni conciliari.

Secondo: la situazione dell'episcopato si fa critica anche sul piano religioso quando i vescovi, nella prima fase dell'iconoclasmo, aderiscono in stragrande maggioranza alla politica brutalmente iconoclastica di Leone III e Costantino V (726-775), favorendo così l'ascesa del prestigio dei monaci, i quali, al contrario, per amore dell'ortodossia iconodula, si opponevano a quella politica pagando spesso con l'esilio, il carcere, la tortura e perfino con la vita.

Terzo: questa ascesa del prestigio monastico agli occhi della massa dei fedeli iconodouli ebbe per conseguenza, nella seconda fase dell'iconoclasmo (775-843), la «monasticizzazione» dell'episcopato, cioè si ebbero un gran numero di sedi episcopali attribuite a monaci ordinati vescovi, e non pochi vescovi che si ritiravano in monastero facendosi tonsurare monaci. Altre con-

seguenze furono: il regresso crescente dei monasteri eremitici; il perfezionamento istituzionale ed organizzativo dei monasteri cenobitici, fra i quali emergono quelli degli Studiti; la crescita rapida delle fondazioni cenobitiche (spesso ad opera di privati e su beni ecclesiastici) e delle loro proprietà terriere: crescita che Leone VI cercherà invano di imbrigliare con alcune delle sue *Novellae*.

Nel secondo stadio si studiano direttamente gli edifici religiosi del periodo 582-867 e gli influssi, più o meno determinanti e condizionanti, che essi ricevono dalla situazione storica generale e dalle aree geografiche in cui sorgono. Così si indagano minuziosamente le caratteristiche architettoniche di chiese e monasteri; le loro piante e datazione cronologica; gli accorgimenti antisismici richiesti dall'alta sismicità delle aree specifiche prese in considerazione; i materiali edilizi e i loro rapporti nei vari elementi architettonici; la decorazione con marmi, mosaici ed affreschi; gli operai artigiani ed artisti impiegati nella costruzione e decorazione; e infine analizzando la struttura e la funzione di certi monasteri famosi, e quella degli eremi e dei cenobi in generale. Tra le conclusioni più interessanti di questo stadio del lavoro segnaliamo la nascita della chiesa a pianta biassiale (a croce inscritta in un quadrato, ossia a croce greca) nella prima fase dell'iconoclasmo, probabilmente negli anni 740-750; questo tipo di chiesa, detto anche «tetrakámaron», avrebbe trionfato completamente sul tipo più antico di chiesa e basilica longitudinale con cupola. Le proporzioni normalmente modeste delle chiese a croce greca del periodo studiato, lasciano indovinare non solo una certa scarsezza di mezzi economici, ma anche una riduzione del numero degli abitanti — e quindi dei fedeli laici o monaci — per cui esse venivano costruite. Ma, oltre al «tetrakámaron» o chiesa a croce greca, il nostro periodo produsse in campo architettonico qualche cosa di nuovo promovendo il trionfo del monastero cenobitico su quello eremitico e quindi favorendo lo sviluppo edilizio del «koinobion».

Nell'ultimo stadio — «Catalogo dei monumenti» — si presentano otto liste delle chiese e dei monasteri attribuibili agli anni 582-867 e sparsi a Costantinopoli e nella sponda asiatica del Bosforo (59 numeri), nelle isole del Mar di Marmara (11 numeri), in luoghi non identificati di tali due aree (9 numeri), nella Bitinia e nell'Ellesponto (32 numeri), in altre province della Turchia odierna (51 numeri), nella Grecia peninsulare ed insulare odierna compresa Creta (numeri 20+2) e a Cipro (5 numeri). Sul totale di 189 numeri (vari dei quali coprono più monumenti) troviamo definiti esplicitamente come chiese e cattedrali circa 85 monumenti, mentre gli altri sono tutti monasteri (che vanno supposti, naturalmente, forniti di chiese e/o cappelle).

Va da sé che questi monumenti solo in piccola parte sono documentati dai rispettivi edifici tuttora superstiti o integralmente o in ruderi più o meno ben conservati ed accessibili allo studioso; nella maggioranza dei casi sono documentati soltanto dalle fonti letterarie, le quali, a loro volta, ci forniscono notizie che aiutano più ad affacciar ipotesi che a conseguir certezze.

Ad onta — anzi a causa — di tutte queste sue ricerche, attuate anche sui monumenti esaminati «in loco», il Ruggieri è perfettamente conscio dei limiti oggettivi e metodologici del suo lavoro, come provano le sue pagine introduttive al libro e ai singoli capitoli. Lavoro, nondimeno, che si lascia ammi-

rare per accuratezza formale nella strutturazione del testo e nell'imbastimento delle note e delle liste bibliografiche, per ampiezza di tematiche storiche e archeologiche, per ricchezza d'informazione diretta e indiretta, per acutezza e vigilanza critica nel vagliare i dati e le opinioni espresse da altri studiosi nei loro confronti, e non da ultimo per finezza logica nel trarre conclusioni onestamente caratterizzate — caso per caso — come ipotetiche o probabili o certe.

Anche a dissentire dall'Autore su questo o quel punto, anche a non voler sorvolare facilmente su certi errori di stampa e su certe sviste ortografiche, il lettore competente non può non accettare il volume come rara testimonianza di un vigoroso entusiasmo scientifico; anzi non può non apprezzarlo come frutto di una lunga maturazione di indagini e di riflessioni critiche, come opera altamente stimolante sia per la sua impostazione generale che per le numerose intuizioni e gli abbondanti materiali (anche bibliografici e illustrativi) che essa contiene.

C. Capizzi S.J.

Peter Soustal, *Thrakien (Thrakē, Rodopē und Haimimontos)*, Verlag der österreich. Akad. der Wissenschaften, Wien 1991 (= *Tabula Imperii Byzantini* 6), pp. 579, con due carte.

Negli ultimi anni le nostre conoscenze sulla Tracia sono considerevolmente aumentate, non solo grazie alle edizioni di testi, alle indagini archeologiche e alla pubblicazioni di epigrafi, ma anche, o forse soprattutto, per il crescente favore che questa regione, importantissima per l'Impero per la sua vicinanza alla capitale e per il suo ruolo insostituibile nel dispositivo difensivo, come attestano ancora oggi gli imponenti resti delle fortificazioni, sembra incontrare tra gli studiosi: basti qui soltanto pensare ai numerosi contributi di Catherine Asdracha o agli atti di un recente convegno sulla Tracia bizantina («Byzantinische Forschungen» 14, 1989).

Il libro di P. Soustal è perciò il coronamento di una felice stagione di ricerche e, contemporaneamente, una messa a punto definitiva che fissa in maniera chiara ed esauriente i risultati raggiunti. Questo volume, che, come tutti gli altri della serie, si contraddistingue per l'accuratezza e la profondità dell'indagine e per la completezza dell'informazione, si articola secondo la suddivisione abituale dei tomi della *Tabula Imperii Byzantini* (TIB): un'ampia introduzione sulla regione è seguita dalle voci, in ordine alfabetico, sui singoli toponimi.

S. prende qui in esame soltanto tre delle quattro province che formano la regione, secondo la riorganizzazione territoriale di Diocleziano: Rodope, Tracia e Haimimontos. La provincia dell'Europa, la zona sudorientale della Tracia, sarà studiata in un futuro volume della TIB, assieme alla Bitinia e all'Ellesponto. Dopo un esame sui diversi appellativi usati per indicare la regione, con particolare attenzione alla «confusione» tra Tracia e Macedonia, origina-

ta dalla creazione nell'VII secolo del «thema Makedonia» (p. 49 e sgg.), e una breve panoramica sulla geografia fisica dell'area, un'ampia sezione (pp. 59-124) tratta della storia della regione dall'antichità alla conquista ottomana: ultimo episodio menzionato, la caduta in mano ottomana dei possedimenti dei Gattilusi, Thasos e Samotracia, nel 1456. Segue un breve capitolo sulla storia religiosa della Tracia, che parla, nell'ordine, della gerarchia ecclesiastica (sedi vescovili e metropolitane), del monachesimo e delle sette ereticali (pp. 125-131). Particolare attenzione viene prestata alla rete di comunicazioni (pp. 132-148): la grande strada, attestata dall'*Itinerarium Antonini*, ecc., in direzione Nordovest-Sudest (sulla direttrice Sardica-Costantinopoli), alcune vie minori e, nel sud della Tracia, nelle regioni verso il mare, l'arteria di maggior importanza, la Via Egnatia, che univa l'Adriatico (Apollonia o Durazzo) alla capitale via Ochrid-Tessalonica — Filippi — Traianopoli — Radesto. In una regione tra due mari come la Tracia ci si serviva logicamente anche delle vie marittime dell'Egeo e del mar Nero (pp. 146-148). Era sviluppata pure la navigazione interna tanto che la Maritza (Hebros) era navigabile con grandi imbarcazioni sino a Adrianopoli. Chiude l'introduzione un capitolo dedicato alla vita economica, agricoltura, attività mineraria e commercio.

La parte più consistente del volume è occupata dalle voci sui singoli toponimi, suddivise ciascuna, secondo le regole della TIB, in due parti: l'una presenta le notizie storiche sulla località, ricavabili dalle fonti bizantine, slave, arabe, occidentali, mentre l'altra presenta i resti monumentali o il frutto degli scavi archeologici.

Il volume conferma una volta di più, se ce ne fosse bisogno, che la TIB è uno strumento utilissimo e indispensabile per gli studi di storia bizantina. Ci si deve augurare perciò che questa serie proceda speditamente e, per quanto riguarda più da vicino l'area studiata in questo tomo, che esca quanto prima il volume sulla regione del Mar di Marmara. Sarà così possibile incominciare ad avere un quadro d'insieme, pur mancando ancora altri tasselli importanti.

Ci siano concesse, prima di finire, alcune osservazioni su alcuni punti del libro di S. che ci hanno particolarmente interessato. Come è noto, in Tracia, ci fu sempre una consistente presenza di comunità ereticali o dissidenti. Di particolare importanza sono perciò le pagine consacrate a alcune località: innanzitutto Filippopoli (pp. 399-404), importante centro del movimento pauliciano, le cui sopravvivenze si sarebbero conservate sino al secolo scorso, se prestiamo fede ai racconti dei viaggiatori occidentali, primi fra tutti Paul Ricaut e Mary Wortley Montagu. Nella zona, luogo di deportazione fin dai regni di Leone IV e di Giovanni Tzimiskes, vivevano altresì numerose e organizzate comunità di Armeni e di Siriani giacobiti, tanto che secondo Anna Comnena tutti i dintorni di Filippopoli erano eretici e la città era «la confluenza di tutti i mali». Nei pressi di Filippopoli, in un luogo non identificato, si trovava il *polichnion* di Beliatoba (p. 197), altra dimora dei Pauliciani, ipoteticamente identificato con l'odierna Rozovec (p. 431). Nel 1115, Alessio I Comneno fondò, vicino a Filippopoli, al di là del fiume Hebros, la città di Alexiopoli (o Neokastron) (p. 174) per i Pauliciani convertiti (e non per i «Bogomilen» come scrive S.). Verosimilmente, sempre nei pressi di Filippopoli, si trovava Dragubiteia (p. 253), località menzionata (Drugonthia e

simili) nei testi latini sull'eresia catara, che distinguono, appunto, tra un ordine di D. e un ordine di Sclavonia. Segnaliamo alcuni altri toponimi in un'area più meridionale che attestano una diffusione e una persistenza del Bogomilismo agli inizi del XIV secolo: Mpokobikos (p. 371), vicino a Bera, e il monte Papikion (pp. 386-387). Diverse voci sono dedicate agli insediamenti monastici. Ricordiamo i principali: nei pressi del già menzionato Papikion, il convento della Theotokos Tzentzekuliotissa, costruito nel 1045 (p. 477), il celebre monastero di Bačkovo (vicino a Filippopoli) della Theotokos Petritznotissa (pp. 475-476), fondato nel 1083 da Gregorio Pakurianos, la cui notizia è completata dalle voci sui possedimenti del monastero, e la fondazione del *sebastokrator* Isacco Comneno consacrata alla Theotokos Kosmosoteira, nei pressi di Ainos (pp. 200-201, s.v. Bēra). Va altresì menzionato, oltre alle attestazioni di un monastero armeno a Filippopoli (1170) (p. 400) e di uno latino (m. S. Mariae) (p. 163) a Adrianopoli, il restauro del convento del Prodromo presso Sozopoli, iniziativa di un personaggio ben conosciuto, Michele Glabas Tarchaneiotes. Etli ha legato il suo nome a diverse fondazioni religiose: ricordiamo, tra l'altro, il *parecclesion* di S. Eutimio a Salonicco, i monasteri della Pammakaristos e dell'Atheniotissa di Costantinopoli e quello di Prislabetza a Prilep. Le notizie storiche sul centro monastico senz'altro più importante del XIV secolo, l'insediamento di Paroria di Gregorio Sinaita, figurano in diversi lemmi (pp. 389: Paroria, pp. 305-306: Katakekryōmenon, p. 359: Mesomilion, p. 446: Skopelos). La seconda venuta di Gregorio a Paroria, fissata «um 1335» (p. 305 — il «1355» di p. 389 è un evidente errore di stampa), può essere fissata con maggior precisione. Il Sinaita, infatti, si stabilì definitivamente a Paroria tra il 1331 e il 1334, cfr. «Cristianesimo nella Storia» 10, 1989, p. 593. Sono interessanti le osservazioni di S. sugli itinerari seguiti per raggiungere il centro monastico: via Sozopoli, da Adrianopoli o da Skopelos. I resti monumentali studiati dagli archeologi bulgari hanno condotto a identificare Paroria con tre diverse località dello Strandža Planina: Skopos (p. 447), Voden (p. 499) e Zabernovo (pp. 502-503).

Restando sempre nella cerchia di Gregorio Sinaita, ricordiamo una notizia ricavabile dalla *Vita* slava di uno dei suoi discepoli, Teodosio. Al lemma Stilbnos/Sliven (pp. 462-463) si deve aggiungere l'attestazione di un monastero dedicato alla Theotokos. Qui nel 1330 circa Teodosio inizia la vita monastica, V. N. Zlatarskij, *Žitie i žizh' prepodobnago otca našego Feodosija*, «Zbornik za nerodni umotvorenija, nauka i knižnina» XX-5, 1904, p. 12, l. 27, e qui egli ritorna dopo la morte di Gregorio, tra il 1346 circa e il 1350 circa, ivi, p. 16, l. 6. Un'ultima osservazione, infine, sul lemma consacrato alla città di Ainos (pp. 170-173). Nella lista degli arcivescovi e dei metropoliti conosciuti della città, S. riprende sostanzialmente le indicazioni fornite da C. Asdracha, *La Thrace Orientale et la mer Noire: géographie ecclésiastique et prosopographie (XIIIe-XIIe siècles)*, in *Géographie historique du monde méditerraneén*, éd. H. Ahrweiler, Paris 1988, pp. 242-243, 288-289. È necessario, a nostro avviso, aggiungere un'altra notizia. Una recensione del *Synodikon* dell'Ortodossia di una metropoli non identificata presenta nei dittici, alla fine, dopo quella degli imperatori e dei patriarchi, le acclamazioni di otto arcivescovi, seguite da due elogi individuali e da una lista di sette metropoliti: J. Gouillard, *Le Synodikon de l'Orthodoxie. Édition et commentaire*,

«Travaux et Mémoires» 2, 1967, p. 108. L'editore, dopo aver osservato che la serie riguarda una sede che prima era un arcivescovado e che poi fu elevata a metropoli, ipotizzava che l'anonima sede fosse Ainos, fornendo diversi elementi a sostegno della sua tesi (ivi, pp. 269-270). In favore dell'identificazione proposta da J. Gouillard, si può aggiungere che Michele metropolita d'Ainos, attestato il 19 novembre 1145, può essere identificato con il nr. 16 della lista del *Synodikon* e che l'arcivescovo Giovanni dell'879 corrisponde senza difficoltà al nr. 3.

A. Rigo

Armenica

Bernard Coulie, *Répertoire des bibliothèques et des catalogues de manuscrits arméniens* (Corpus Christianorum), Brepols, Turnhout 1992, pp. xiv + 266.

Questo libro è uno strumento di grande valore e utilità. Ispirato ai criteri del *Répertoire* di manoscritti greci di J. Richard, come ricorda la breve introduzione (pp. v-x), vi trovano una collocazione organica le informazioni finora sparse, spesso difficilmente accessibili, sulle migliaia di codici in lingua armena finora noti. Il lavoro è ripartito in quattro sezioni: I. Repertorio di cataloghi o fondi di mss. armeni (pp. 1-2); II. Cataloghi specializzati (pp. 3-7); III. Cataloghi regionali e nazionali (pp. 9-11); IV. Catalogo topografico (pp. 13-229). Il libro si chiude con l'indice dei mss. trasferiti da altre biblioteche (pp. 231-265) e con l'indice generale (p. 266).

Il repertorio di Coulie è ben più che un semplice catalogo di cataloghi. Esso, infatti, consente di orientarsi agevolmente tra le collezioni dei manoscritti armeni, indicando non solo la loro attuale ubicazione ma anche le loro collocazioni precedenti (con le relative concordanze), e sottolineando i progressi della ricerca. Tra i vari pregi dell'opera, particolarmente lodevole è lo sforzo di considerare anche le 'zone in ombra' della documentazione. Infatti, l'autore ha segnalato anche i fondi inediti, indicando quando possibile anche le vicissitudini delle collezioni private, senza trascurare il mercato antiquario, e aggiungendo anche alcune informazioni personali dovute alla cortesia dei collezionisti.

Quotidiano strumento di lavoro per l'armenologo, il libro non mancherà di suscitare interesse presso i codicologi e gli orientalisti. Il lavoro è pubblicato sotto gli auspici dell'A.I.E.A. (Association Internationale des Études Arméniennes), che da vari anni organizza ricerche e seminari vòlti in gran parte a rendere gli studi armeni più razionali e sistematici, elaborando e approntando repertori bibliografici, concordanze di testi, sistemi informatici.

G. Traina

Biblica

Apòcrifs del Nou Testament, Introducció general i coordinació d'A. Puig. Introduccions particulars, traduccions i notes de X. Alegre, A. Borrell, M. Estradé, S. Janeras, J. Montserrat, A. Puig i J. Sidera. Facultat de Teologia de Catalunya — Fundació Enciclopèdia Catalana. Enciclopèdia Catalana S.A., Diputació, 250-08007 Barcelona 1990, pp. 396.

Quest'opera si inserisce nell'attuale movimento di produzione letteraria catalana. Il volume vuole infatti offrire al pubblico colto catalano la traduzione nella sua lingua di alcuni apocrifi del Nuovo Testamento. Non pretende aprire nuove vie in quel campo. Tuttavia, coloro che hanno curato queste traduzioni, non solo maneggiano magistralmente la loro lingua materna catalana, ma sono anche addentro nel contesto di quegli apocrifi, traducendo direttamente dalle migliori edizioni critiche dei testi originali, come di Hennecke-Scheemelcher (cfr OCP 1990, pp. 505-505) Erbetta e de Santos Otero. La scelta degli apocrifi qui tradotti è giustificata nell'introduzione (pp. 24-29). Si tratta di due Vangeli cosiddetti primitivi, cioè degli Ebrei (Nazareni) e di Pietro (pp. 41-65); di cinque Vangeli gnostici, ovvero i Vangeli di Tomaso, di Filippo, l'Apocrifo di Giovanni, il Vangelo di Maria e il Vangelo della verità (pp. 75-178); di sei Vangeli dell'Infanzia, cioè il Protovangelo di Giacomo, il Vangelo dello pseudo-Matteo, i Racconti di Tommaso sull'infanzia di Gesù, il Vangelo di Nicodemo, gli Atti di Pilato e la Discesa di Cristo agli Inferi (pp. 183-267). Il genere degli atti, è rappresentato dagli Atti di Paolo e Tecla (pp. 279-291); quello delle lettere, dallo scambio epistolare di Gesù e di Abgar nonché dalla lettera celeste di Gesù (pp. 297-308); quello apocalittico è esemplificato dall'apocalissi di Pietro (pp. 313-324); di genere mariologico è il Transito o assunzione di Maria (pp. 333-347. Cfr OCP 1991 pp. 224-225). Chiudono in appendice, le Odi di Salomone (pp. 357-393).

Ogni traduzione è corredata di note ed introdotta. Plaudiamo all'impresa di mettere a disposizione dei catalani, nella loro lingua e in maniera dignitosa, questa scelta di testi apocrifi del NT.

V. Poggi S.J.

L. Padovese (a cura di), *I Simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo*. Turchia: la Chiesa e la sua storia II. Sotto il patrocinio dell'Associazione Culturale Eteria e dei Frati Cappuccini — Parma e dell'Istituto Francescano di Spiritualità, Pontificio Ateneo Antoniano. Roma 1991, pp. 152.

Sono saggi presentati al Simposio su S. Giovanni, tenuto a Efeso dal 7 al 9 maggio 1990. Come dice M. Francheschini, Ministro provinciale ofm Cap., nella «Presentazione», era costume, nell'antichità, fare un pellegrinaggio ad Efeso l'8 maggio, il che costituiva anche una delle due feste dedicate all'apo-

stolo Giovanni (p. 5). Di qui il «pellegrinaggio» di questi studiosi ad Efeso per onorare la memoria di un apostolo universale, legato in maniera speciale all'Oriente cristiano.

Dopo il saluto di Osman Demir, prefetto di Selçuk (p. 7), di Mgr. G. G. Bernardini, arcivescovo di Izmir (p. 8) e del Presidente dell'Associazione Culturale «Eteria» Dr. O. Granella (p. 9) segue l'«Introduzione al Simposio su S. Giovanni» (pp. 11-16) di L. Padovese. Questi fa notare che, al di là delle questioni concernenti la paternità degli scritti giovannei, il culto al sepolcro di Giovanni sulla collina efesina di Ajasoluk altro non è che «la riproposizione selgiuchide del greco «ἅγιος θεόλογος» (p. 14), collegamento diretto alla teologia orientale, dal momento che Giovanni è chiamato in Oriente «il teologo». Nel contributo, «Ipotesi di un "corpus ephesinum Novi Testamenti"», il compianto vescovo P. Rossano sottolinea che la cristologia efesina deve essere letta in relazione alle condizioni spirituali della provincia di Asia (p. 24). Ad esempio, il tema «Sophia» aveva un Sitz-im-Leben ad Efeso; da Efeso Paolo scrive la prima lettera ai Corinzi sul tema della «follia per l'amore del Cristo» (pp. 17, 24). M.-D. Philippe, col suo «Jean le théologien», sembra riportarci ancor più vicino alla teologia orientale nel suo insieme, ma omette di spiegarci perché Giovanni è considerato *il* teologo e si esaurisce nel tema del sotto-titolo, «L'évangile des rencontres personnelles» (cfr l'incontro con la Samaritana e con Nicodemo a p. 66). Ma, come rileva lo stesso autore (p. 57), il suo contributo è complementare a quello di I. de la Potterie. Questi indica l'origine alessandrina del titolo di teologo, il primo ad usarlo essendo Origene nel suo commentario a Giovanni (p. 38). Circa la tomba di Maria si menziona il concilio di Efeso (431) tenuto nella «chiesa di Maria» (cfr p. 36), ma senza chiarire se il nome alludesse a una benefattrice o a alla Vergine (pp. 35-36). E. Corsini, «Per una nuova lettura dell'Apocalisse», passa in rassegna alcune interpretazioni fantasiose dell'Apocalisse, dall'Abbate Gioacchino da Fiore a Umberto Eco (pp. 76-81), per sviluppare la tesi che la venuta di Gesù di cui tratta l'Apocalisse non è alla fine dei tempi, ma dell'incarnazione. Difatti, nei primi tre secoli si vedeva nel libro un testo di catechesi e non di profezia (p. 81; cfr anche pp. 132-133). Però non si dice perché il libro non sia usato nella liturgia della Chiesa ortodossa. In «I cristiani "sacerdoti" secondo Apoc 1,6; 5, 10 e 20,6 nella interpretazione di Tertulliano» M. Adinotti fornisce una sintesi in sette tesi, nell'ultima delle quali afferma che in via ordinaria solo i sacerdoti possono offrire il sacrificio e battezzare, ma eccezionalmente anche i laici possono farlo in forza del loro sacerdozio comune, «eccezione non ribadita da Tertulliano già montanista» (p. 109). M. G. Mara, «Presenza della tradizione giovannea nelle prime comunità cristiane», sintetizza la figura di Giovanni come l'evangelista della carità e della verità (p. 127), ma tralascia un riferimento a Giov. 7:37-39, importante per l'interpretazione della deificazione e dell'ecclesiologia che vi hanno dato le varie scuole teologiche. Gli ultimi due studi toccano in maniera complementare Giovanni in Origene e in Agostino. J. Speigl, nel suo «Il Vangelo di Giovanni "primizia" dei commenti neotestamentari d'Origene» mostra l'importanza di Giovanni per Origene, che voleva stendere un'interpretazione completa della rivelazione attraverso il commento a Giovanni (pp. 132-133), e ne addita il punto debole nel metodo allegorico. Nel "Trac-

tatus in Ioannem" di Sant'Agostino, B. Studer ritiene che l'idea centrale ne fosse l'incarnazione del Verbo, vista d'altronde in prospettiva dualistica (pp. 137-138), cioè in base alle antitesi tipiche di Giovanni, tenebre-luce ecc. e traducendole in dualismo soteriologico (Cristo-Dio ci riconduce alla risurrezione dell'anima, Cristo-uomo alla risurrezione del corpo; come uomo Cristo è via, come Dio è anche termine o patria; con riscontro antropologico: la via corrisponde alla fede, la patria alla visione). Mettendo a confronto questi ultimi saggi si constata la perdita di un'occasione d'oro, mancando un saggio che tratti delle differenti interpretazioni di Giovanni in una dialettica Est e Ovest, attraverso la simbologia dualistica che converge su Cristo.

Nell'omelia, durante la celebrazione eucaristica finale alla basilica di S. Giovanni ad Efeso, il Card. M. Giordano ricorda la serie di pellegrini illustri a Efeso da Eteria a Paolo VI nel 1967 e a Giov. Paolo II nel 1979 (p. 148).

Un volume meritevole, perché ogni saggio è ricco di spunti. Manca semmai l'idea di cercare in Giovanni, variamente letto dalla esegesi e dalla teologia cristiana, un possibile punto di intesa ecumenica tra Est e Ovest.

E. G. FARRUGIA, S.J.

L. PADOVESE (a cura di), *Atti del II Simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo*, (*Turchia*: la *Chiesa e la sua storia* III) Edizioni Collegio S. Lorenzo da Brindisi, Roma 1992, pp. 228.

In una buona veste tipografica sono qui raccolti i contributi avutisi nel Convegno tenuto ad Efeso dal 13 al 15 maggio 1991, su tematiche attinenti al messaggio del vangelo di Giovanni ed alla sua recezione nei primi secoli cristiani.

Dopo l'introduzione tenuta da L.Padovese, il libro raccoglie 12 saggi, per lo più relativi a tematiche giovannee (vangelo e lettere). Essi sono: 1) M. NOBILE, «Alcune note al riguardo del problema storico religioso del vangelo di Giovanni» (pp. 19-28) ove, fra l'altro, lo gnosticismo risulta ancora un mondo degno di ricerca (mi chiedo perché non è stata presa in considerazione la metodologia di J. MATEOS - J. BARRETO, *El Evangelio de Juan*, Madrid, 1979); 2) R. PENNA, «Lo scopo della lettera agli Efesini nella situazione storico-ecclesiale» (pp. 29-39), pur sé di epoca post-paolina, la lettera sottolinea lo sforzo nell'attuazione dell'«uomo nuovo» in un'atmosfera pacata di incoraggiamento; 3) M. ADINOLFI in «Le similitudini dell'Apocalisse e l'interpretazione di Vittorino di Petovio» (pp. 41-53) analizza con maestria come la estesa varietà di similitudini dell'Apocalisse venga sezionata ed impoverita da Vittorino; 4) A. DALBESIO, «L'esperienza ecclesiale nella 1Gv alla luce del suo contesto storico» (pp. 55-71) analizza il contenuto polemico della lettera giovannea, probabilmente causato da deviazioni dovute a letture teologiche sostenute da ex-adepti della comunità; 5) B. STUDER, «Spiritualità giovannea in Agostino (Osservazioni sul commento agostiniano sulla Prima Ioannis)»

(pp. 73-86); 6) V. Grossi, «Nota d'insieme sulla presenza della letteratura giovannea nella Chiesa di Roma nei primi secoli» (pp. 87-112) con raccolta di dati, alcuni ancora sotto il vaglio critico-storico, atta a testificare la presenza della letteratura giovannea nell'orbita della Chiesa Romana. È un saggio ricco, atto ad offrire una buona intelligenza sulla recezione occidentale della visione culturale giovannea. Il lettore può integrare la nota 75 a pag. 112 con la rassegna dei commentari giovannei recentemente pubblicata da H. J. Sieben, *Kirchenväterhomilien zum Neuen Testament* (The Hague, 1991). 7) F. Cocchini, «La comunità di Efeso, comunità di spirituali nel commentario di Origene alla lettera agli Efesini» (pp. 113-122); 8) M.-G. Mara, «Il giovanneo Paraclito, Spirito di Verità, in alcune interpretazioni del cristianesimo antico» (pp. 123-129); 9) I. De La Potterie, «Anticristi e Anticristo. La scissione nella comunità giovannea e il suo senso cristologico» (pp. 131-152). Con chiarezza e maestria l'Autore del saggio analizza le tre tappe dell'Anticristo: la crisi drammatica della comunità — la dimensione ontologica dell'Anticristo — il suo essere fuori della verità di Cristo. 10) L. Pacomio, «Per un contributo alla teologia della storia. Appunti sul Vangelo di Giovanni» (pp. 153-171); 11) P. Siniscalco, «Il Vangelo di Giovanni nella catechesi della Chiesa antica» (pp. 173-186) riscontra l'apporto della catechesi nella diffusione del mondo giovanneo, quest'ultimo forse prodotto in ambienti antiocheni o efesini; 12) E. Corsini, «Appunti per una lettura teologica dell'Apocalisse» (pp. 187-205). Un indice biblico e dei nomi chiude il volume.

V. Ruggieri S.J.

Canonica

Παυλου Μενεβισογλου Μητροπολίτου Σουηδίας καί πάσης Σκανδιναβίας, Ἱστορική Εἰσαγωεγή εἰς τούς κανόνας τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας, Ιερά Μητρ. Σουηδίας κ. Πάσης Σκανδιναβίας Στοκχόλμη 1990, 653 σελ.

Il metropolita greco-ortodosso di Svezia, Pavlos Menevissoglou, dopo il suo studio sul «Sacro Crisma» (Tessalonica 1982), pubblica questa: «Introduzione storica ai canoni della Chiesa Ortodossa», Stockolm 1990, 653 pp. Nella Prefazione, l'a. nota che «i canoni della Chiesa Ortodossa non sono determinati con precisione, il loro numero varia secondo i diversi manoscritti, e le diverse edizioni... Ciò vale anche quanto all'ordinamento della materia e all'enumerazione dei santi canoni». L'intento dello studio è «di contribuire alla codificazione dei santi canoni per quanto riguarda l'ordine, il numero e la loro enumerazione». Il metodo seguito è l'esame analitico dell'intero *corpus canonum* della Chiesa Ortodossa, ufficialmente confermati dal concilio ecumenico in-Trullo (Quininsesto, 691), can. 2.

Per codificazione, perciò, l'a. non intende la revisione di questo *corpus canonum* quanto al contenuto, cioè la modificazione o la soppressione di

canoni antichi, e l'eventuale redazione di nuovi, bensì la pubblicazione di una nuova, più sistematica, *Collectio* dei canoni Apostolici, dei primi sette concili ecumenici, dei sinodi locali e dei santi Padri, confermati in modo globale dal can. 2 del concilio Trullano, in base alle più antiche ed autentiche fonti.

Il problema della codificazione del diritto della Chiesa Ortodossa, inteso come vero aggiornamento, si è posto in modo esplicito già nel primo Congresso di teologia ortodossa (Atene, 1936). Poi, la prima Conferenza panortodossa di Rodi (1961) aveva compreso questo tema nell'agenda del futuro «Grande e Santo Sinodo della Chiesa Ortodossa», tema che finalmente fu soppresso dall'elenco del suddetto Sinodo. Tra le ragioni avanzate dell'inopportunità di una codificazione nella Chiesa Ortodossa, sono: a) Solo un concilio ecumenico, simile ai sette primi, può modificare ciò che questi medesimi hanno stabilito; b) La codificazione porterebbe ad un uniformismo giuridico, che restringe l'ambito dell'organico progresso delle Chiese autocefali ed autonome. Tale progresso viene assicurato dalla fedeltà alla tradizione canonica e dall'applicazione del principio di «oikonomia» e «akribeia».

Tuttavia, buon numero di teologi e canonisti ortodossi sostengono la necessità e l'urgenza di una codificazione nel senso di revisione, «necessità imposta dal grande numero dei canoni e del loro vario contenuto, spesso contradditorio... Di conseguenza, la promulgazione di nuovi canoni è inevitabile a causa dell'apparizione di forme, situazioni ed istituzioni nuove nella vita ecclesiastica» (Cfr. Metropolita *Bartholomeos Archontonis*, A common Code for the Orthodox Churches, in «Kanon» I, 1973, p. 47ss.). Anche il Metropolita Pavlos cita diversi esempi di canoni anteriori soppressi da sinodi posteriori (p. 388). A nostro avviso, la codificazione urge, proprio per la conformità delle Chiese Ortodosse allo spirito dei sacri canoni, di modo che l'«oikonomia» non sia a danno dell'«akribeia», e l'«akribeia» a danno della «oikonomia».

L'a. esamina in distinti capitoli i canoni dei «santi apostoli», dei concili ecumenici, dei sinodi locali o particolari, e dei santi Padri, sulla base degli Atti di queste assemblee sinodali, e di buon numero di altri documenti storici, servendosi di una ampia e ben selezionata bibliografia anteriore e recente.

Un particolare interesse presenta il cap. VII circa i 102 canoni del Concilio Trullano, che egli divide in undici unità, secondo le tematiche affrontate, mentre non condivide la divisione fatta da J. B. Pitra in quattro generiche unità (canoni introduttivi, canoni sui chierici, sui monaci e sui laici), nel suo «Iuris ecclesiastici graecorum historia et monumenta». Quanto ai canoni del sinodo di Sardica (343), l'a. osserva che essi hanno costituito, infatti, oggetto di controversia tra Oriente ed Occidente, specie quelli riguardanti i diritti del Papa di Roma. Come è noto, i canoni 3, 4 e 5 di Sardica riconoscono il diritto di appello al Papa da parte di quei vescovi orientali condannati alla deposizione dal proprio sinodo provinciale. Secondo l'a., «il sinodo di Sardica, avendo in vista i casi di vescovi deposti per le loro convinzioni di fede ortodossa, e volendo evitare in avvenire tali deposizioni ingiuste, ha formulato nuove norme giudiziarie procedurali, le quali miravano esclusivamente alla protezione e al sostegno dei vescovi perseguitati dell'Oriente, e non al

riconoscimento o al conferimento di diritti al vescovo di Roma. Perciò, questi canoni devono essere compresi e commentati solo nel contesto del loro tempo, in cui fu convocato il sinodo di Sardica» (p. 388). Indubbiamente, i Padri del sinodo di Sardica hanno voluto affrontare problemi della Chiesa orientale in un determinato contesto storico, tuttavia dalla lettera e dallo spirito dei suddetti canoni risulta che, i Padri hanno emanato dei principi, delle vere norme di diritto canonico in materia di ordinamento e di giustizia ecclesiastica, che superavano le condizioni storiche e i problemi concreti, come, d'altronde, hanno fatto i concili e sinodi precedenti, dettando delle norme di diritto, conservate finora immutabili dalla Chiesa Ortodossa. L'a. riconosce intando l'autenticità dei suddetti canoni di Sardica, al di là di ogni dubbio e contestazione, avanzati nel passato (p. 393).

L'opera del Metropolita Pavlos situa la legislazione canonica antica nell'autentico contesto delle sue fonti storiche. Indubbiamente, rispetto alle Collezioni finora apparse nel mondo ortodosso (ad esempio di Spyridione Mellias, Venezia 1761-1762, di Agapios Leonardos, Venezia 1787, dei redattori del *Pedalion*, Lipsia 1800, di Rhallis-Potlis, Atene 1852-1859, ecc.), l'opera presenta un notevole progresso e un valido contributo alla scienza del diritto canonico orientale, in quanto, sebbene non sia una nuova Collezione di canoni, costituisce tuttavia un apporto storico-critico sulla loro origine, formulazione e sviluppo redazionale; perciò, è un'opera necessaria per una eventuale codificazione, non solo nel senso di Collezione con ordinamento sistematico dei canoni nella loro accertata autenticità, ma anche per una eventuale vera e propria revisione, se e quando ci sarà nella Chiesa Ortodossa.

D. SALACHAS

Ivan ŽUŽEK, *Index Analyticus Codicis Canonum Ecclesiarum Orientalium* (= KANONIKA, 2), Edizioni Orientalia Christiana, Roma, 1992. Pp. X + 375 (ISBN 88-7210-288-X).

With the present *Index Analyticus*, KANONIKA, the new series of publications launched by the Faculty of Canon Law of the Pontifical Oriental Institute, Rome, offers an instrument of consultation and study, indeed an indispensable reference work in the study of the *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, promulgated by Pope John Paul II on 18 October 1990.

Unlike the "Index analytico-alphabeticus" of the *Codex Iuris Canonici*, published as part of the CIC edition with the *Fontes* in 1989 (pp. 529-653), the present *Index* is a full-length, separate volume, a substantial book of 385 pages. While the former is the combined work of several scholars, the latter is the work of a single author, the secretary of the Oriental code commission, PCCICOR, Father Ivan Žužek, S. J. However it is not in this official capacity that the author has written this book; for, as he himself declares in the Foreword ("Humanissime lector"), it is a private work, done outside his office hours, during "*tempus subsicivum*". Officially, he is now Under-Secretary of the Pontifical Council for the Interpretation of Legislative Texts and ordinary

professor in the Faculty of Canon Law at the Pontifical Oriental Institute, Rome. He brings to the *Index* his sure knowledge as the architect of the Eastern Code.

The author's chief concern is to provide a working aid in the comparative study of canon law. As Pope John Paul II stated while presenting CCEO during the twenty-eighth general congregation of the Synod of Bishops on 25 October 1990, the Catholic Church has now "one single *corpus iuris canonici*", consisting of the *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* (CCEO), the *Codex Iuris Canonici* (CIC), and the apostolic constitution on the Roman Curia *Pastor Bonus*. The pope then stressed the need for the comparative study of the two Codes, especially in canon law faculties, in order to have "that mastery of canonical science which fully corresponds to the academic degrees issued by these faculties". The present *Index*, says the author, is an aid in such comparative study and thus wants to be of service to the whole Church and not only to the twentyone Eastern Catholic Churches, for which CCEO is now common law.

The present work is neither a *glossary* of CCEO to explain briefly all the technical terms; nor is it a *concordance* to list all the words occurring in the code indicating the canons in which they occur. The *Index* contains nearly one thousand entries. Not all these are canonical terms in the traditional sense: fides, spes, caritas, Spiritus Sanctus, etc., may not be strictly juridical, but surely they bring into relief the uniqueness of the Church's law.

Those who are not familiar with the terminology proper to Eastern canon law — archiepiscopus maior, chrismatio sancti myri, eparchia, hierarcha, monasterium stauropegiacum, protopresbyter, synaxis, synodus permanens, typicum, etc. — will find the *Index* a precious guide. Some terms are proper to CIC but have been included to help orient those who are unfamiliar with the terminology of CCEO. Thus for example, terms like "Dioecesis", "Incardinatio", and "Vicarius generalis" are signalled, but the addition of (CIC) indicates that these terms are of CIC, and not of CCEO; for this latter the corresponding terms are referred to: EPARCHIA, ASCRIPTIO (CLERICORUM), and PROTOSYNCELLUS. On the other hand canonical institutions like episcopal conferences, which are proper to the Latin Church and are regulated by CIC, but have no corresponding terms in CCEO, have not been mentioned at all in the *Index*.

Inevitably, in a work like this certain terms we expect may not be found. Thus, for example, the CIC Index does not contain the lemma *maior*, though *minor* has been duly entered. The CCEO Index contains both the entries *maior* and *minor*, though it omits *maiores*: this is the plural of *maior* grammatically, but not in meaning as in canon 10 (*fidem a maioribus custoditam* = faith preserved by the forefathers). There is no entry for myron or *myrum*, though *chrismatio sancti myri* is registered. This may be conceived as economizing, but then the double entry of *Directorium catecheticum*, once under *Directorium* and then as a separate lemma, may strike as lavish excess. Given the fact that, unlike CIC, CCEO repeatedly stresses the role of culture (e.g. cc. 588, 589, 601, 640 § 1), which even conditions the notion of rite (c. 28 § 1) and the work of evangelization (c. 584 § 2), the absence of the lemma *cultura* may be perplexing.

Surely, just as CCEO has benefitted from CIC leading the way, so too the CIC Index has set the landmarks for the CCEO Index as well. Nevertheless, even as CCEO is not a mere carbon copy of CIC but departs from it significantly on several counts, so too the CCEO Index is not a simple variation of the CIC Index. A comparison of the contents of several common lemmas, as for example *Status clericalis*, will easily bear this out. The CCEO Index often lists canons where the idea is present, though the term itself is not. This may be thought to exceed the function of an index, but can be an aid to canonical exegesis.

A work done with great care and competence, this *Index Analyticus CCEO* pairs off with the CIC Index as an excellent aid for a comparative study of the two codes. It has drawn the following praise from Vincent Fagiolo, President of the Pontifical Council for the Interpretation of Legislative Texts: "*Uno verbo, melior Index difficillime desiderari et confici poterat*" (see "Praesentatio"). For all those who want to study the postconciliar canon law of the Catholic Church in its entirety and in depth it is a necessary reference work. No faculty of canon law and indeed no canonist whether Eastern or Western can do without it.

G. NEDUNGATT, S.J.

Hagiographica

Jostein BØRTNES, *Visions of Glory. Studies in Early Russian Hagiography.* English translation by Jostein Børtnes and Paul L. Nielsen. Solum Forlag A/S: Oslo 1988, Humanities Press International, INC.: New Jersey, pp. 302.

The present work, originally published in Norwegian in 1975, has been, in some parts, completely revised and considerably enlarged (pp. 9-10). As the author states in the preface to the English edition, the book deals with hagiographical patterns and their transformations as they became operative in saints' Lives and art, and their impact on culture as such. B. does not intend to reconstruct the historical development typical of the early Russian Life of Saints, if this is at all possible (p. 278). Rather, since so much material has been already lost, the top priority is to publish extant texts. Still, B. thinks it is possible to analyze individual Lives from different periods of Russian history. The present work is thus one of the interpretation of key-texts of early Russian hagiography (p. 9).

The introduction (pp. 11-47) sets the tone for the whole discussion. H. Delehaye (1930) set forth, from a hagiographical viewpoint, the two coordinates for defining a saint: a person around whose burial place grows a cult and whose feast is celebrated annually (pp. 11-12). As to the Slavs' hagiographical genres, they had inherited from the Byzantine Church all her liturgical and paraliturgical genres (p. 15). B. proposes to examine three of the

best-known *vitae* as representative of the three main epochs in hagiography: Nestor's *Life of St Theodosius* (end of eleventh century), Epiphanius the Wise's *Life of St Stephen, Bishop of Perm* (written ca 1400) and Avvakum's autobiographical Life (ca 1670), which is actually more of an autobiography, in spite of its recourse to hagiographical forms (p. 26). In adopting hagiographical genres writers generally adapted them to the new Russian context.

The study of Nestor's *Life of St Theodosius*, Cyprian's Life of Peter, and the *Lives* of St Stephen of Perm and Sergius of Radonez shows that no progressive evolution can be claimed in the use of the hagiographical genre. The early *Life of St Theodosius* is not only a masterpiece in the way it handles hagiographical elements, but is also belies the prejudice that the imitation-of-Christ motif is foreign to the Byzantine world. Here Børtnes sides with I. Hausherr against V. Lossky in the matter of the "imitation" thesis, and he cites in evidence the former's "L'imitation de Jésus Christ dans la spiritualité byzantine", *Mélanges offerts à R. P. Ferdinand Cavallera* (Toulouse...) (p. 40). Applying his insights further in his "Imitation of Christ and Mystagogia" B. points out that Nestor in his *Life of Theodosius* is portrayed from various perspectives (p. 72). "If the term "perspective" as used by art historians is to be transferred to literary criticism, it must be treated as an historical concept. In the same way as the central perspective of the Renaissance signifies only one possibility of perspective representation, literary historians will have to realise that the naturalistic tenet of a fixed standpoint is only one of a number of possibilities" — a technique which recalls the use of shifting angles in Byzantine mosaics and fresco perspectives (p. 72). It is the spectator's mind which must recreate the unity of the iconographic programme (p. 72).

The third contribution, "Hagiography and History in Russia about 1400" (pp. 88-193), is also particularly stimulating. It starts with a discussion of D. S. Likachev's reassessment of the "The Second South Slav Influence in Russian Culture and the Theory of an Eastern European pre-Renaissance" (pp. 88ff). By this Likachev meant a movement to be distinguished from the earlier Bulgarian influence in Kievian Rus' and which was not simply isolated but was rather a sign of a new style (p. 88). He thinks he is able to manifest this both in art and in hagiography, Russia's most popular genre at the time. In his interpretation it reached its climax in the *Lives* written by Epiphanius the Wise (p. 89), a contemporary of Rublev's. In this context we come across the term «word-weaving». Likhačev had seen in it a reflection of hesychasm, whereas B. argues that it ought to be seen rather as a panegyrical style taken over from the Greeks by the Orthodox Slavs, who adapted it for their own Russian encomiastic literature (pp. 126, 136). Furthermore, in this interpretation, hesychasm itself ceases to be "an exclusively Orthodox phenomenon and becomes instead part of a complex of contradictory spiritual currents which Likhačev calls the eastern European pre-Renaissance, a term borrowed from Italian art history, where it describes the new trends emerging around 1300, represented by Giovanni Pisano and Arnolfo di Cambio in sculpture, Giotto in painting" (p. 94).

The final chapter is "Sainthood and Subversion", dedicated to the *Life* of Archpriest Avvakum (pp. 194-277). While the autobiographical form was

not entirely new in early Russian literature, as evidenced by Abbot Daniil's *Pilgrimage*, the tension between hagiography and autobiography imparts to Avvakum's *vita* a new orientation not found in the other hagiographical texts B. discusses in his book (pp. 234-235). Among the pecularities of Avvakum's text, B. notes the fact that it takes the form of a dialogue between narrator and audience (p. 234), and that he left an empty space for his interlocutor and confessor Epiphanius to fill, which he did (p. 240). Passion through parody enables Avvakum to cast himself as a protagonist, as a jurodive, or fool in Christ, a popular way of preaching adopted by Old Believers so as to attack Church and State (pp. 252, 276). Given these deviations from traditional hagiographical forms B. classifies Avvakum's *vita* in terms of Baroque art, or more precisely as counter-Baroque (pp. 264-270).

One of the valuable elements in this book is the way it brings out the presence of hagiographical elements in Russian literature, e.g. in Puskin, Dostoevsky and Leskov (pp. 279-280). On some points one could ask for greater precision. Thus B. is right in criticizing histories of art for conducting their analyses from an exclusively Western viewpoint, but it is to be noted that E. Gombrich allowed more for Byzantine influence in his later editions of *The Story of Art*. When all is said and done, B.'s work proves to be engaging reading and is packed to the bursting point with interesting hypotheses.

E. G. FARRUGIA, S.J.

L'ancienne hagiographie byzantine: les sources, les premiers modèles, la formation des genres. Conférences prononcées au Collège de France en 1935 par HYPPOLITE DELEHAYE († 1941). Textes inédits publiés par B. JOASSART et X. LEQUEUX. Préface de G. DAGRON (= Subsidia Hagiographica, 73), Société des Bollandistes Bruxelles, 1991, pp. XXXVII-77.

Questo libro non è un pretesto per onorare il Padre H. Delehaye, Bollandista. Dopo la sua morte, avvenuta nel 1941, egli ha ricevuto molteplici e ammirati riconoscimenti. La Società dei Bollandisti ha inteso qui pubblicare tre conferenze tenute da H. D. al Collège de France nel 1935, cioè pochi anni prima della morte, quando la maturità critica del Bollandista aveva assunto una chiarezza cristallina, ed al tempo stesso una magistrale discrezione nel maneggiare il complesso mondo dell'agiografia greca. Da ricordare che il Nostro visse e lavorò nella Società dei Bollandisti ben 50 anni, e la sua precedente formazione intellettuale era, oltre che di carattere teologico, di evidente indirizzo storico (questo si nota nella bibliografia di H. D. nelle pp. XXI-XXXVII). L'elegante prefazione di G. Dagron sottolinea l'acume e l'intuizione investigativa di H. D., mentre B. Joassart e X. Lequeux ne dànno un breve profilo biografico. Questi due Curatori, inoltre, evidenziano il metodo di lavoro del Bollandista ed i princìpi adottati nel pubblicare i testi delle tre conferenze. Credo che due siano i fili conduttori degli interrogativi e delle misurate asserzioni di H. D. in queste conferenze che, ripeto, riassumono una vita

di studio protrattasi per mezzo secolo: l'interrogativo sulla storicità e quello sulla questione teologica. Il primo, molto più evidente e più frequente del secondo suona: «le souci de l'information exacte et la précision chronologique» (p. 43) quali caratteri essenziali della professione di agiografo. È vero che questa chiarificazione ha luogo nella III conferenza, ma quest'impegno metodologico H. D. lo rileva nella delucidazione del modus scribendi del *Martyrologium Orientale* (= *Breviarium Syriacum* del 411), del Calendario di Ossirinco, degli *Acta Martyrum*, dei Menologi, delle Passioni (tema della I conferenza), ove la funzione liturgica di questi libri è ricercata e considerata quale ancella essenziale per stabilirne la storicità. Il senso di storicità a cui H. D. si riporta non si riassume nell'unico lavoro di accertare «le coordinate storiche», ma è anche l'acribia a discernere se il testo è uno specchio distorto o fedele della società e dello scrivente al tempo stesso. Le coordinate storiche e la *Weltanschauung* temporale formano un insieme formale che sintetizza l'analisi del Bollandista. Se storicità è da intendersi oggi in questo modo — e non nel puro modello positivista, l'agiografia è da ritenersi campo storico, una concezione del Delehaye come lo era di Papebroch, e come tale a pieno diritto capace di sostare nel reame della «storia». Alla fine della prima conferenza, l'Autore riconoscerà come «particolarità caratteristica dei testi agiografici in genere d'essere sottoposti a continue revisioni e di seguire i capricci della moda. Essi non hanno nulla della fixité des textes classiques» (pp. 20-21). Non vi è in ciò del rammarico, ma una realistica constatazione basata sul dato sotto mano. Parlando, tuttavia, di «fixité des textes classiques», il lettore non deve leggere la possibile o più probabile veracità delle coordinate cronologiche applicate a questi, bensì la *fixité* ideologica del mondo classico (= pagano). Il mondo della fede, delle leggende, dei miracoli, delle superstizioni e dei demoni, forma la struttura formale di un testo agiografico, ed i capricci della moda rappresentano l'evoluzione della lettura di questi dati. L'attitudine neutrale di uno scrittore storico classico verso le credenze religiose evidenzia l'inerente carattere «aristocratico» dello scrivere storia, ove aristocrazia accenna anche all'indipendenza del dato storico da credenze religiose. Credo che A. Momigliano, in un similare contesto, ricalcò il realismo di H. D.: «è particolarmente fortunato per noi avere la *Historia Eccl.* di Teodoreto di Ciro, giacché ci insegna la vanità di qualsiasi ricorso a separare l'agiografia dalla storia ecclesiastica... Teodoreto visse nel mondo dei miracoli ch'egli descrive» (in *Studies in Church History* 8, Cambridge 1972, 16). L'alterazione della moda culturale, cultica, politica, rendeva adattabile il testo agiografico (= il testo storico), e la difficoltà ermeneutica di H. D. si duplicava: anzitutto nell'accertamento della possibile stesura originaria del testo, e poi nella comprensione dell'evolversi della «moda» epocale (si ricordi che ormai varie edizioni critiche dei *Thaumata* e *Bioi* sono apparse dal tempo di queste conferenze). Ecco che nella II conferenza, presentando il mondo agiografico (biografie) antico, D. si volge più verso la moderazione del monachesimo egiziano e palestinese, e s'interroga, invece, sulle stravaganze siriane (pag. 35). Questo non in forma di un a-priori, ma sempre nel tentativo di capire il mondo della storicità del testo. È a questo stadio dell'ermeneutica storica che in H.D. è da vedere l'ulteriore suo filo conduttore: la questione

teologica. Nessuno storico può contestare il sottostante carattere teologico di un testo agiografico, oltre la natura storica. Ma dire teologico non vuol dire religioso: religioso corrisponde esclusivamente ai religious beliefs (popolari o aristocratici), teologico al dato di fede trasmessa dai testi neotestamentari. Delehaye, è vero, non ha esplicitamente puntellato la questione teologica — era suo interesse la storicità del testo agiografico ed era il suo un tempo non ancora maturo per quest'ulteriore analisi — ma discretamente ha iniziato a dubitare. «Comment un homme cultivé et sincèrement religieux comme Sophrone a pu se décider à écrire un livre (= i *Thaumata*), qui pour nous, est attentatoire à l'honneur des saints? C'est un problème de psychologie malaisé à résoudre. Il a cedé sans doute aux exigences de la mode» (pag. 67). Realismo e profonda discrezione — attitudini di un gesuita formato, qual'era appunto H. D. — mantengono sempre lucido il Nostro Autore e distaccato nell'analisi anche se coinvolto dal testo. Esemplare il suo esposto sull'opera di Leontios di Neapolis, a proposito del patriarca di Alessandria, Giovanni l'Elemosiniere. Un esposto fatto di benevola discrezione, ove la sottolineatura di D. è magistrale da un punto di vista teologico: Giovanni è un uomo di Dio, ma non, come si dice, un uomo perduto in Dio. I padroni di Giovanni, infatti, sono i poveri. Questa capacità di «filtrare» non è frequente nell'attuale analisi agiografica, a scapito purtroppo di quella possibilità di comprensione non solo della «moda delle credenze», ma anche, e purtroppo, dell'influenza di questa sul pensiero teologico ufficiale della chiesa cattedrale. Sono da ringraziare i Curatori di questa edizione, per aver offerto ai lettori non solo degli inediti di H. D., ma anche la possibilità di riconsiderare l'impegno multiplo necessario nell'approccio scientifico ad un testo agiografico.

V. RUGGIERI S.J.

Friedrich HEYER, *Die Heiligen auf den Inseln. Viten und Hymnen aus Ägäis und Adria*, OIKONOMIA 29, Erlangen, 1991, pp. 274.

A detta dello stesso Autore, introducendo la sua opera, questo libro vuol essere, un compagno a cui fare riferimento durante una crociera agiografica nel Mediteraneo. Senza alcuna pretesa scientifica, infatti, Heyer offre tutte le informazioni cultiche, tradizionali sulla venerazione dei santi isolani. I santi, alcuni d'essi sono bizantini mentre altri meta-bizantini, sono presentati succintamente nei loro dati biografici (parafrasi di lunghi tratti della Vita o d'altra fonte liturgica) ed attraverso le acolutie, le feste, le credenze che ciascun villaggio, paese, isola celebra per essi.

Pur con questa precisa finalità, si poteva tuttavia presentare al lettore una introduzione relativa alle differenti aree geografiche (ed agiografiche) si da situare le tradizioni ed i culti. Sfortunatamente nella notizia bibliografica (pp. 268-270) si riscontrano vari errori tipografici.

V. RUGGIERI S.J.

Historica

Das Eparchenbuch Leons des Weisen. Einführung, Edition, Übersetzung und Indices von Johannes Koder, *CFHB* XXXIII. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, 1991, pp. 168 con 10 foto in bianco e nero.

Ben noto ai giuristi ed agli storici della civiltà bizantina, l'Eparchikon Biblion (= *EB*) dell'imperatore Leone VI, il Sapiente, viene proposto nel Corpus Fontium della serie viennese da J. Koder. Nel 1970 questo testo venne pubblicato da I. Dujčev che rieditò la ben nota edizione di J. Nicole del 1893; il lavoro di Koder, tuttavia, offre un'edizione che per la sua stesura critica è da considerarsi esemplare. Il Curatore aveva già in passato affrontato problemi contenutistici, ideologici e lessicografici relativi all'*EB*; in questa sede, giustamente e seguendo la metodologia della series vindobonensis, egli si esime dal dilungarsi nell'offrire un adeguato commentario al testo, e concentra la sua attenzione nella stesura del testo greco, in una ottima traduzione tedesca e nel delineare delle note storico-linguistiche sul testo.

L'*EB* è una disposizione imperiale sulle corporazioni urbane (*diataxis peri tôn politikôn sômateiôn*), ove per corporazione è da intendere un gruppo organizzato rappresentante una maestranza particolare di «lavoratori» (oggi includeremmo professionisti, terziari ed operai specializzati). Dell'esistenza di queste corporazioni lavorative ne avevamo già conoscenza dai secoli anteriori al X, grazie soprattutto a fonti giuridiche ed epigrafiche; non sapevamo, però, alcunché di preciso sul loro numero, né sulle loro procedure. L'*EB* offre delle risposte a queste ed altri interrogativi inerenti alle corporazioni, anche se ancora parziali. Resta, infatti, ancora oscuro il come esse esistessero e lavorassero. Rispondere a tale quesito sarà precipuo compito storico-filologico di un commentario all'*EB*.

Precisa, elegante e fondata è l'argomentazione dataci da Koder sulla redazione testuale dell'*EB*. La forma redazionale del testo elaborata negli uffici del prefetto della città è resa evidente dall'analisi testuale; questa, ancora, illumina la revisione attuata dal notaio prima che la «bozza» arrivi alla sua fase finale, d'esser cioè presentata all'imperatore per la promulgazione. È da ritenere fra Settembre 911 e Maggio 912 (Koder opta per la primavera del 912) il tempo della promulgazione dell'*EB*, e questa precisazione temporale sottolinea il poderoso impegno legislativo del tempo di Fozio e di Basilio I (Koder giustamente evoca delle rassomiglianze fra l'*Epagoge* e l'*EB*: cf. JÖB 41, 1991, 113-125).

L'edizione del testo greco è basata su tre manoscritti. Il primo è il *Cod. Genavensis gr. 23*, cartaceo del XIV sec., usato dal Nicole per la sua edizione del 1893. Questo codice, di probabile origine costantinopolitana, contiene tutto il testo dell'*EB*; Koder gli affianca l'affine *Cod. Serdicensis gr. 144*, contenente anch'esso tutto il testo. Il *Serdicensis*, sconosciuto al Nicole, è della seconda metà del XIV sec., cartaceo, ed è forse una buona copia del *Genavensis*. A questi due manoscritti viene affiancato l'*Atheniensis, olim Panagiu Taphu 35*, cartaceo dell'inizio del XIV sec. (precedente, dunque, al *Genaven-*

sis), che riporta solo in parte l'*EB* (Inscriptio e Prooimion). Nelle sue note linguistiche e stilistiche all'*EB* (pp. 59 e ss.), Koder accenna fondamentali linee d'analisi (natura tipica del conservatorismo del testo giuridico, adattabilità del linguaggio per le diverse sfere linguistiche delle corporazioni, ecc.) senza dilungarsi formalmente su una trattazione analitica di tali soggetti. Basandosi sulla tradizione del *Genavensis*, Koder offre alcune chiarificazioni su toponimie locali, preziose illustrazioni su richiami tecnici del mondo corporativo ed operaio difficilmente reperibili altrove, ed infine delle soluzioni grammaticali e sintattiche rinvenute nel testo stesso. Ottima la traduzione, ed onesta la resa in tedesco di alcuni termini, la cui natura particolare richiedeva un compromesso semantico.

V. RUGGIERI, S.J.

Sami KURI S.J., *Une histoire du Liban à travers les archives des Jésuites*, II 1846-1862. Dar el-Machreq Éditeurs, Beyrouth 1991, pp. 436.

Ho già recensito (OCP 1986, pp. 462-463) il primo volume. Temevo che l'intenso lavoro dell'A., impegnato a preparare i *Monumenta Proximi Orientis*, di cui pure ho recensito il I vol. (OCP 1990, pp. 518-521) rimandasse a chissà quando l'uscita di questo secondo volume di *Une histoire du Liban*. E invece, ecco quest'altro laborioso spoglio di pezzi d'archivio, dove la storia del Libano continua a rispecchiarsi, come dice il titolo, in lettere e documenti di gesuiti attivi in quel territorio, lungo il generalato di P. Roothaan e di P. Beckx. Vari personaggi, già menzionati nel primo volume, continuano il loro lavoro, ma altri si aggiungono o subentrano. Il collegio e il seminario di Ghazir formano gioventù e candidati al sacerdozio. I gesuiti sono sollecitati ad intensificare certi aspetti della loro attività dalla «concorrenza» dei missionari presbiteriani d'America i quali aprono scuole, diffondono stampa e Bibbie in arabo, creano un istituto di studi secondari che sarà il Syrian College nucleo originario dell'American University. I gesuiti potenziano Ghazir, la cui eredità passerà al collegio di Beirut, poi Université Saint-Joseph. Costituiscono gruppi ausiliari maschili e femminili, i Saveriani e le Piccole Marie. Queste ultime daranno origine, insieme alle Povere Figlie del Sacro Cuore, alle Suore dei Sacri Cuori di Gesù e Maria, oggi attive nel Vicino Oriente. Ha inizio pure un'attività tipografica gesuita, prima con un semplice moltiplicatore ad alcool, poi con una vera e propria stampatrice. Tra le prime opere stampate c'è un'*Imitazione di Cristo* in arabo. Ma ben presto appaiono opere lessicali e il primo dizionario arabo francese a stampa è del P. Heury, nel 1857. Si giungerà più tardi a quella Bibbia in arabo, uscita dalla tipografia dei gesuiti, di cui P. de Prunières, qui sovente menzionato, è uno dei principali artefici.

La storia del Libano attraversa una fase tragica con i massacri del 1860, nei quali cadono vittime i gesuiti Billotet, Bonacina, Habeiche, Haidar, Maqsoud, Younes. Di Billotet, non solo leggiamo numerose lettere, ma apprendiamo che aveva subito in antecedenza oltraggi di soldati turchi e che il console aveva preteso dal governo una grossa riparazione pecuniaria. Chissà che il

fatto non concorra, quale motivo di vendetta, alla sua uccisione nei massacri. Poi c'è la preparazione all'avventura del gesuita inglese William G. Palgrave, che convince i superiori, il papa e l'imperatore Napoleone III, a permettergli una spedizione in incognito in Arabia. L'A. dubita che il compagno arabofono, che i superiori gli impongono, sia mai stato, neppure in votis, il fratello gesuita Élias, convertito dall'Islam e poi famoso tipografo.

Chiunque si interessi alla storia cristiana del Libano leggerà con frutto quest'opera, corredata anche da un *Lexique* alfabetico dove le persone hanno notizie biografiche, oltre che utili rinvii analitici.

Mentre mi congratulo con l'A. che fa progredire insieme la storia del Libano e della Compagnia di Gesù, mi rammarico di non aver avuto in mano questo secondo volume mentre preparavo i due saggi sui massacri del 1860 e quello sull'arabismo gesuita nei secoli XIX e XX. Vi avrei trovato altre notizie e ulteriori dettagli. Ma sono cose che purtroppo succedono anche tra confratelli. L'A., da parte sua, non ha potuto giovarsi delle lettere del Valerga sui massacri del 1860, da me pubblicate nello stesso anno dell'uscita di questo volume.

V. POGGI S.J.

Alexis SAVVIDES-Stelios LAMPAKIS, *Genikê Bibliografia peri tou Byzantinou Pontou kai tou kratous tôn megalôn Komninôn tis Trapezountas.* Ekdoseis Domos, Atene 1992, pp. 176.

Sin dal 1952 O. Lampsidis auspicava una collazione delle diverse fonti e della letteratura relativa al Ponto; i due Curatori hanno cercato pazientemente di soddisfare questa esigenza scientifica riunendo in questo volume una buona bibliografia circa la geografia ed altri soggetti del Ponto. Il lungo periodo abbracciato si stende dal IV fino al XV secolo, ed i Curatori offrono in modo soddisfacente le pubblicazioni fino al 1987-88; hanno trovato anche l'opportunità di aggiornare il loro lavoro con pubblicazioni fino al 1991 (in questo caso non in modo esauriente).

A parte la grande utilità che un libro siffatto arreca a chi deve intraprendere una ricerca sul Ponto, vorrei comunque auspicare, qualora si vada ad un aggiornamento della presente edizione, a compilare anche un indice geografico. È vero che, lodevolmente, i Curatori accennano a siti e persone, quando presentano un libro o un saggio, ma sarebbe stato certamente di grande funzionalità per il libro e di ottimo uso per il lettore trovare alla fine, fra gli altri indici, anche quello relativo a città e siti diversi del Ponto. Conviene, inoltre, citare le fonti bizantine non più dalle antiche edizioni, ma da quelle critiche più recenti (*Breviarium* di Niceforo, ed. C. Mango, CFHB XIII, Washington 1990; *Il Libro del Prefetto* di Leone il Saggio, ed. J. Koder, CFHB XXXIII, Wien 1991; l'edizione inglese di Kinnamos, ed. Ch. M. Brand, New York 1976; Malalas, ed. E., M. Jeffreys et alii, Melbourne 1986; per Anna Comnena, da tener presente R.-J. Lilie in *Poikila Byzantina VI. Varia*, Bonn 1987, pp. 49-148).

V. RUGGIERI, S.J.

Salvatore TRAMONTANA, *Gli anni del Vespro. L'immaginario, la cronaca, la storia*, Edizioni Dedalo, Bari 1989, pp. 423 con 45 ill.

Furono i Vespri siciliani (30 marzo 1282) una rivolta spontanea di popolo, provocata dall'esasperante oppressione angioina, e costituiscono dunque un evento da inserire nei fasti della storia dell'uomo in lotta per la libertà, nonostante la maniera orribilmente crudele che li caratterizzò? Il famoso storico palermitano, Michele Amari, di sentimenti fortemente risorgimentali, formulò e sostenne (1842) proprio tale tesi, ponendosi, del resto, nella scia di una tradizione storiografica plurisecolare, rappresentata anche da Dante, che definì il governo di Carlo d'Angiò «la mala signoria» (*Divina Commedia, Paradiso*, VIII, 73).

L'interpretazione dell'Amari, di malcelata finalità politica antiborbonica, ha trionfato fino ai nostri giorni presso storici, letterati ed artisti, per cui i Vespri sono stati avvolti da una luce leggendaria o mitica — soprattutto nella cultura media propagata dai manuali scolastici. Forse il momento più alto di tale «mitizzazione» dei Vespri fu raggiunto nel 1882, quando a Palermo e in qualche altra città italiana si volle celebrare il loro VI centenario.

Contro questo fenomeno non mancarono le reazioni. Studiando le stesse fonti usate dall'Amari ed altre a lui ignote o inaccessibili, si mise sempre più in rilievo che la rivolta del 1282 era stata preparata in segreto sia da Pietro III d'Aragona che da Michele VIII Paleologo. Il primo, in quanto sposo di Costanza figlia di re Manfredi, vantava diritti di successione sul *Regnum Siciliae*, e a ciò veniva spinto anche dai fuorusciti siciliani filo-svevi e dunque anti-angioini; il secondo, esposto continuamente alla minaccia di spedizioni «orientali» di Carlo d'Angiò smanioso di riconquistare l'Impero latino di Costantinopoli, dopo aver tentato di imbrigliarlo con l'unione ecclesiastica di Lione (1274), ricorse con maggior successo alle intese segrete con Giovanni di Procida e con altri scontenti dell'Isola. Si è anche sottolineato il fatto che la lunga guerra seguita ai Vespri sia in Sicilia che nell'Italia meridionale, non solo segnò la fine dei piani aggressivi di Carlo d'Angiò rispetto a Bisanzio, ma anche la sottomissione progressiva e inesorabile della Sicilia alla monarchia catalano-aragonese, la sua retrocessione istituzionale da «Regno» a «Viceregno», la sua decadenza socio-economica e il suo distacco dalle antiche province peninsulari, il quale, a giudizio del Croce «infranse l'unità della monarchia normanno-sveva» e «fu principio di molte sciagure e di nessuna grandezza» (B. CROCE, *Storia del regno di Napoli*, Bari 1953, p. 11).

Insomma, come dice il Tramontana, i Vespri, a giudicare dalle situazioni isolane, italiane ed europee da essi determinati od occasionati, presentano l'aspetto di una rivolta «senza prospettiva» (p. 47) e al tempo stesso di un evento «scatenante» i processi storici più complessi e duraturi. Sicché, nonostante le ricerche e gli studi dedicati loro in Italia e all'Estero, i Vespri siciliani rimangono un interrogativo storico in attesa di risposta.

I dieci contributi o saggi ristampati in questo volume — distribuiti in altrettanti capitoli opportunamente divisi in paragrafi — vogliono contribuire a porre almeno le premesse per rispondere al suddetto interrogativo. Il Tramonatana tratta o tocca di passaggio una serie di temi, che nel titolo sono ben riassunti. Tenendo al centro della ricerca il fatto storico dei Vespri, pur

affiancandoli di molti altri fatti anteriori e posteriori, egli ne indaga le condizioni politiche e geografiche, le fonti contemporanee (soprattutto quelle cronachistiche), gli effetti e gli echi sulla posterità prossima e remota: da Dante, dal Boccaccio e dal cronista Giovanni Villani alla storiografia moderna, cominciando dal siciliano secentesco Filadelfo Mugnos e spingendosi fino alle ultime pubblicazioni apparse specialmente in Italia, in Francia, in Spagna e in Inghilterra. Entro l'àmbito di tale ricerca si analizzano i fatti reali — così come si possono conoscere dalle fonti primarie criticamente studiate — cioè situazioni politiche e sociali del tardo sec. XIII, presenza dei Catalani tra le forze in gioco, ruolo delle popolazioni siciliane in genere e specialmente nelle città di Palermo, Messina e Catania. Ma, oltre ai fatti che, secondo la loro importanza, hanno costituito la «cronaca» e la «storia», il Tramontana evidenzia i miti, le leggende, le favole — in una parola, l'«immaginario» — a cui essi hanno dato ansa, facendoli intrecciare, talora in modo inestricabile, con i dati realmente storici. Dalle sue pagine fa quindi emergere una duplice lezione: 1) che le fonti narrative riguardanti i Vespri (cronache, storie, opere letterarie in genere) vanno lette con estrema cautela critica; 2) che le risposte da dare agli interrogativi posti dai Vespri siciliani vanno ricercate anche — o soprattutto — nello studio delle situazioni socio-economiche siciliane (rapporti tra baronaggio e borghesia, città e campagna, produzione agricola e commercio...); studio che ancora è agli inizi.

Il suo discorso in generale, come tante sue affermazioni e osservazioni, colpiscono il lettore per rigore metodologico nell'uso delle fonti primarie e secondarie (cfr. l'*excursus* delle pp. 129-132), per acutezza di giudizio e per ampiezza di prospettive: tutto o quasi vi è puntualmente documentato; tutto o quasi vi è dedotto con chiarezza di logica e formulato con grande vigilanza critica e finezza espressiva. Diciamo «quasi», perché non manca qualche caso in cui il lettore possa dissentire. Tralasciamo alcune delle 45 illustrazioni e delle relative, lunghe, didascalie, che non pare siano pertinenti con la tematica del volume; sorvoliamo anche sull'opportunità di scorgere nella storia dei Vespri analogie o cause remote della situazione odierna della Sicilia. Dovremmo fermarci invece su qualche punto contestabile. Lo faremo con uno soltanto.

Un conoscitore dell'atteggiamento dei papi verso Carlo d'Angiò e la sua politica «orientale», cioè antibizantina, rimarrà probabilmente perplesso nel vedere l'apparente assenso con cui il Tramontana riferisce una «suggestiva tesi» di Steven Runciman: la Sicilia andò perduta per il Regno angioino a causa dell'inaccortezza politica del papa Martino IV, il quale avrebbe dovuto «accettare la protezione dei siciliani e sconfessare Carlo d'Angiò»; ma questo «sarebbe stata l'evidente ammissione che Roma aveva sbagliato: e Roma non poteva sbagliare» (p. 121, cfr. S. Runciman, The Sicilian Vespers. A History of the Mediterranean world in the later thirteenth century, Oxford 1958, pp. 284-286). A tale tesi, in quanto coinvolge «Roma» *tout court*, si potrebbe per lo meno obbiettare tutta la politica d'equilibrio perseguita dalla Curia romana specialmente sotto il pontificato di Gregorio X e negli anni che precedettero immediatamente l'ascesa di Martino IV, francese e notoriamente ligio a Carlo d'Angiò.

Nonostante tali rilievi ed altri possibili, questo libro, a lettura finita,

suscita un desiderio che noi trasformiamo in augurio: che il Tramontana, data la rara preparazione che dimostra in materia, pubblichi una sua storia dei Vespri siciliani. Verrebbe così a colmare una lacuna, da lui giustamente deplorata più volte.

C. CAPIZZI S.I.

Islamica

Paolo DALL'OGLIO, *Speranza nell'Islam.* Interpretazione della prospettiva escatologica di Corano XVIII. Prefazione di Roberto RUBINACCI, Casa Editrice Marietti, Genova 1991, pp. 368.

Più di un cristiano ha studiato cosa sia la fede per i Musulmani. Alcuni cristiani si sono interessati anche della virtù della carità, proposta dall'Islam e praticata da Musulmani. Finora, invece, era trascurata dai cristiani la virtù teologale islamica della speranza.

Questo lavoro si annuncia dunque pionieristico fino dal titolo. Mi piace anche il sottotitolo, dove si parla dell'escatologia cioè delle ultime cose o dei *novissimi* come si diceva una volta. Ma l'A. non vuole teorizzare astrattamente su un termine, come potrebbe essere la parola araba *rağā'*, tradotta solitamente in italiano con *speranza.* «Il linguaggio islamico della speranza è più largo e meno definito linguisticamente di quanto non lo sia un solo termine» (p. 215). È perciò molto saggio prendere come campo di indagine la sura XVIII o della Caverna, cioè un testo del libro sacro islamico totalmente immerso in una prospettiva escatologica.

Il primo capitolo contiene appunto il testo arabo della sura, traslitterato nel nostro alfabeto e corredato di traduzione italiana fatta personalmente dall'A. Il quale, senza mai farne ostentazione, possiede un'eccellente conoscenza dell'arabo e perciò un'invidiabile facilità di affrontare in fonte, non solo il Corano, ma gli scritti di esegesi coranica, antica e moderna. Bisogna infatti guardarsi dal proiettare sul libro sacro islamico delle concezioni esogene. Se uno studia l'Islam, deve farlo dall'interno, rispettandolo in quello che è e vuole essere. Del resto l'atteggiamento dell'A. nei confronti dell'Islam non è quello di chi ne ha una infarinatura dilettantistica o puramente libresca, ma di chi vive da anni insieme ai musulmani e si è familiarizzato non solo con la loro lingua, ma anche con la loro mentalità.

Dopo il testo coranico, c'è un'altra personale traduzione di quanto ne ha scritto il famoso esegeta musulmano Ṭabarī. Garantitosi in tal modo dal pericolo di una non pertinente lettura della sura (anche in seguito l'A. cita abbondantemente esegeti musulmani antichi e moderni, da al-Rāzī a al-Qurṭubī, a Sayyid Quṭb) l'A. sottopone il testo coranico a un'analisi linguistico-strutturale, secondo un metodo già applicato alla Bibbia da R. Meynet. E ne ricostruisce cinque sezioni strutturali: la prima, introduttiva; la seconda, dei dormienti nella caverna, che ha dato il nome alla sura; la terza, con le parabole del distacco dal mondo; la quarta, di Mosè a scuola di profezia dal

misterioso al-Ḫaḍir; la quinta, apocalittica o di Alessandro Magno vincitore di Gog e Magog.

Questa attenta lettura del testo coranico in questione, permette all'A. le sue conclusioni sulla speranza musulmana. Per l'Islam, chi spera «attende con fiducia l'incontro con il Signore» come dice il versetto 110c della Sura della Caverna. Il musulmano spera come il mistico al-Ḫaḍir che «mette tutti gli eventi, anche dolorosi, o apparentemente senza senso, nel conto della misericordia divina» (p. 239). La speranza dei musulmani è «fiducia nella stessa provvidenza divina che muove tutto misteriosamente verso la salvezza dei buoni» (p. 252). Il senso della speranza scoperto nella sura della Caverna fornisce la chiave per leggere altri passi del Corano con terminologia o contesto simili. L'A. considera infatti versetti di altre sure cui può applicarsi quel concetto di speranza (pp. 326-330). È merito metodologico di quest'opera il partire da un indagine dettagliata e circoscritta per ottenere risultati di livello universale.

Identificata la virtù teologale della speranza islamica in base al Corano, l'A. ne attinge una conferma presso i maestri spirituali islamici, che parlano di attesa fiduciosa di eventi salvifici, collegati con il *tawakkul*, o tipico abbandono islamico a Dio (p. 232). Ecco perché, secondo Ǧa'far, la speranza islamica è «mistica costellazione del cielo del cuore» (pp. 231-232).

Ma se il musulmano stesso può ritrovarsi in questa lettura della sua speranza, allora siamo nella retta via del dialogo islamo-cristiano. Del che felicitiamo cordialmente l'A.

V. POGGI S.J.

Günter RISSE, *"Gott ist Christus, der Sohn der Maria". Eine Studie zum Christusbild im Koran.* (= Begegnung 2) Borengässer, Bonn 1989, xi + 274 S.

Die vorliegende Doktorarbeit wurde an der Katholischen Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn im Wintersemester 1988/1989 angenommen. Sie besteht aus fünf Hauptteilen. In der Hinführung (S. 1-34) behandelt R. die christliche Siebenschläferlegende im Koran, um gleich von vorneherein die Stellungnahme Muhammads zu Christus im Koran als "Christologie von außen" (S. 23) zu veranschaulichen. Im zweiten Hauptteil (S. 35-96) wird das Christentum in Arabien in vorislamischer Zeit geschildert unter besonderer Bezugnahme auf das Christentum im "byzantinischen" Nordwesten und im "persischen" Nordosten der arabischen Halbinsel, wie auch in Süd-Arabien, mit einem Exkurs zum Christentum in Äthiopien und mit einer Diskussion des Christentums im Arabien der vorislamischen Zeit aus der Sicht muslimischer Autoren. Der dritte Hauptteil behandelt das orientalische Christusbild und das vierte das Christusbild Muhammads. Im Hinblick auf ein mögliches Gespräch mit dem Islam werden sodann aus dem Vorhergesagten einige Schlüsse gezogen. Es folgen Tabellen, ein Abkürzungsverzeichnis, ein Literaturverzeichnis und ein Personen- und Sach-

register, mit einer Übersichtskarte von den Ländern, die erörtert worden sind.

Im Geiste von LG 16 und NA 3 (S. 1) versucht R. über manche Voraussetzungen des Gesprächs mit dem Islam zu reflektieren. Dabei darf man dem "Stein des Anstoßes", den das spezifische Christliche ausmacht, nicht ausweichen (S. 5, 45, 221). R. will T. Andraes' These aufgreifen und weiterführen, wonach neben einem nestorianischen der monophysitische Einfluß das eigentliche an Muhammads Christusbild ausmacht. Muhammad wußte ja von den Streitigkeiten nach Chalkedon (S. 9), so z.B. durch die Siebenschläferlegende in ihrer Version im Koran (S. 10-16). Denn er entscheidet sich für 309 Jahre, die von der Zeit der Verfolgung auf seine Zeit hinreicht (S. 15). Dennoch korrigiert er den Christustitel, den die Christen benutzten: "Gott ist Christus, der Sohn der Maria" (S. 18). T. Andraes These, daß Muhammads Christusbild durch die nestorianische und abessinische Christologie beeinflußt war, wird dahin korrigiert, daß R. den nestorianischen Einfluß wohl als nicht allzu groß einschätzt und den monophysitischen Einfluß auf die monophysitische syrische Kirche ausdehnt (S. 8-9). Aber der eigentliche Anstoß zu seinen Überlegungen kam R. durch Cl. Schedl (s. OCP 1980, 498-500), um mit ihm zu fragen, auf welche Weise die gnostisch-doketische Christologie zu Muhammad gelangte, wobei hinzuzufügen ist, daß Andraes These, Nağrān sei Zentrum der nestorianischen Partei gewesen, unhaltbar ist, da der Ort eher von Monophysiten besetzt war (S. 20-22). Ziel R.'s Arbeit ist es, den monophysitischen Einfluß von Muhammads Christusbild nachzuweisen (S. 22). Was die Methode anlangt, so warnt R. davor, den Koran mit Hilfe des NT auslegen zu wollen (S. 28); denn im Anschluß an H. Waldenfels ist die Theologie der Religionen als Teil der Fundamentaltheologie aufzufassen (S. 26). Es geht also um eine historisch-deskriptive Methodik, die aber die Wahrheitsfrage nicht scheut.

R. beschreibt dann die Gewährsleute für Muhammads Vertrautheit mit dem Christentum, was immer dann an Wahrheitskern in diesen Berichten stecken möchte. Unter ihnen befinden sich der Mönch Baḥīra und der christliche Sklave Ǧabr. Um die Hintergründe dieser Zeugen besser zu erklären, schildert R. die Entstehung des Christentums in Arabien, gesehen sowohl von dem fernen religiöskulturellen Erbe aus als auch aus der unmittelbaren Nähe von Muhammad, wie es bei Äthiopien der Fall ist. So gelangt R. zu dem Schluß, daß das Christentum auf der arabischen Halbinsel überwiegend monophysitisch gefärbt war (S. 96). Es folgt dann eine Beschreibung des orientalischen Christusbildes, sowohl des orientalisch-syrischen Christusbildes bis Chalkedon (S. 97-114) als auch des monophysitischen Christusbildes (S. 114-151).

Wo R. bemerkt, daß es bei Muhammad wohl eine theologia incarnationis, nicht aber eine *theologia crucis* gibt (S. 204), so ist dies etwas irreführend ausgedrückt, da Muhammad ja an einen Sohn Gottes nicht glaubt. Auf S. 187 ist es besser gesagt: Die Geburt Jesu eint Christen und Muslime, die trinitarische Grundlegung des Inkarnationsgeschehens (inklusive des Kreuzes, S. 202) trennt. Aber auch hier scheinen im Koran unterschiedliche Versionen vorzuliegen, vergleicht man etwa die Koranverse 19,33 und 4,157 (S. 188-189). Für den Koran hat nicht Jesus die Eucharistie eingesetzt, sondern Gott

(S. 211). In seiner Trinitätsauffassung (Gott-Jesus-Maria, S. 214) wurde Muhammad "vermutlich" durch den Theotokostitel in die Irre geführt (S. 213-214).

Als Zusammenfassung ist festzuhalten, daß sich die Kritik Muhammads eher gegen den Monophysitismus und die Christen richtet als gegen Jesus (S. 216-217). Als Hintergrund dient Muhammads früherer Kampf gegen die Götter: es geht also nicht um die Sicherung Muhammads eigener Position! Der Horizont der "Christologie" ist die "Theo-logie" im engeren Sinn; es wird also zu einer Rückkehr zum reinen Monotheismus Jesu aufgerufen.

Über diese Auskunft hinaus ist für den Dialog mit den Muslimen festzuhalten, daß wir an Chalkedon nicht vorbeigehen können, weil das Dogma, welches dort definiert wurde, es uns verbietet, Jesus Christus entweder mit Gott schlechthin zu identifizieren oder in ihm nur einen aus der Reihe der Propheten zu sehen (S. 221). Sodann, wenn Dialog nicht bloß Taktik, sondern Wahrheitsfindung ist (S. 223), so kommt man an der Absolutheit des Christentums nicht vorbei (S. 224).

Natürlich, wenn der Monophysitismus selbst verbal ist, wie nach J. Lebon und Ch. Möller allgemein angenommen wird (S. 118-119), bleibt zu erklären, warum er tatsächlich so irreführend auf Muhammed wirkte. Aber vielleicht hängt das an der Rolle der theologischen Sprache, welche durch das neuzeitliche Gespräch mit allen damals beteiligten Gruppierungen geklärt werden könnte. Alles in allem ist die Arbeit R.'s lebendig und mit historisch-theologischer Sensibilität geschrieben.

E. G. FARRUGIA, S.J.

Bat YE'OR, *Les Chrétiens d'Orient entre jihad et dhimmitude. VII*e*-XX*e *siècle.* Préface de Jacques ELLUL. (= L'Histoire à vif) Les Éditions du Cerf, Paris 1991, pp. VI + 530.

Da quando i seguaci dell'Islam hanno iniziato la loro veloce e vasta espansione, fino all'impero ottomano, anzi fino ai giorni nostri, l'Islam vincitore ha concesso protezione a Ebrei e Cristiani delle sue terre. E questi hanno convissuto e convivono con i Musulmani, continuando le loro tradizioni religiose e culturali, sia pure a prezzo di sacrifici e di una certa *diminutio capitis.*

Il termine *dhimmah* o protezione è noto a qualunque islamologo ed è trattato dal Cl. Cahen nella seconda edizione dell'*Encyclopédie de l'Islam. Dhimmitude* è invece un neologismo che l'A. fa risalire a Béchir Gemayel (p. 14).

Qui, il termine *dhimmitude* designa quel complesso di fenomeni che caratterizzano la vita delle comunità non musulmane all'interno della società islamica.

L'A. che ha già scritto in proposito, ha raccolto abbondante materiale, non solo di scritti sull'argomento, come dimostrano le venti pagine di bibliografia (pp. 471-490), ma anche documentario, come provano le oltre centocin-

quanta pagine di *Documents* che corredano il libro (pp. 315-469). L'opera costituisce un ricco *dossier*, sulla cosiddetta *dhimmitude*.

Personalmente non rimango tuttavia persuaso dall'insistenza martellante e continua con la quale l'A. accumula aspetti negativi della *dhimmitude*. Tanto più che la sua visuale, pessimistica e scopertamente antislamica, entra in polemica con specialisti che invece stimo, e che non lavorano come l'A. a livello di alta divulgazione, ma a livello scientifico, come per esempio Cl. Cahen (p. 298). All'A. manca una vera e propria contestualizzazione comparativa, che mostri le lontane radici orientali del pluralismo, ereditato e sviluppato dall'Islam e che lo paragoni con società occidentali dove invece si manifestano intolleranze istituzionali come quella costantiniana del fare il Cristianesimo la religione ufficiale dell'impero romano o come quella più moderna nella penisola iberica alla fine del secolo XV o il principio europeo delle guerre di religione, *cuius regio eius religio*.

Non solo, ma vedo la prospettiva, che domina il volume, controproducente, in quanto sminuisce a torto un aspetto tollerante di cui l'Islam può andare fiero. In tal modo lo provoca, per reazione a cedere alle tentazioni di intolleranza che insidiano sempre l'Islam, ma che oggi, per colpa di nonmusulmani si fanno più insistenti e minacciose, con un integralismo estremista che, se ha avuto anche in passato le sue manifestazioni, diventa oggi un fenomeno di portata intercontinentale.

L'Autrice protesta che il suo non è un libro di diritto che consideri la *dhimmitude* sotto il profilo della legge divina o *sharī'a*, ma un libro di storia, che considera il passato per capire il mondo attuale e prevedere gli sviluppi futuri.

Ma in realtà l'Autrice contraddice globalmente le assennate parole che concludono il suo studio, secondo le quali la *dhimmitude* è «immersa in un magma millenario che lo storico deve accostare con rispetto e senza giudicare» (p. 313).

V. POGGI S.J.

Liturgica

Fonti per la storia della Liturgia (*Per la Storia della Chiesa di Bari. Studi e Materiali* 5), a cura di Nicola BUX, Edipuglia s.r.l., Bari, 1991, pp. VI-199, con foto in bianco e nero.

Due seminari di studi, rispettivamente nel 1987 e 1988, si sono tenuti a Bari, atti a promuovere indagini e ricerche critiche sulla storia della diocesi. I contributi che si pubblicano in questo volume fanno parte degli interventi avutisi in quelle occasioni, e costituiscono un valido strumento per valutare e ponderare la polimorfa ricchezza che Bari detiene nell'Italia del Sud. Il primo saggio è di Nicola Bux (Curatore della presente edizione): «Date e ipotesi sulle fonti edite e inedite per la storia della liturgia barese» (pp. 1-10). Si

mette al vaglio, con molta competenza, lo status quaestionis delle fonti letterarie riguardanti la liturgia della Chiesa di Bari. Sono considerati i frammenti di MSS che, come si crede, sono appartenuti una volta ad un messale scritto probabilmente a Bari, attorno al X secolo. Bux è indotto a pensare all'XI sec. come a quell'arco di tempo in cui la liturgia barese si allinea, anche se non totalmente, con quella romana. Ben si tiene conto della matrice liturgica bizantina: si attende, tuttavia, il lavoro di A. Jacob per avere una più sostanziale visione di quest'altro apporto in Bari. Segue il saggio di Pina Belli D'Elia, «Il contributo degli indizi monumentali sacri alla ricostruzione storico-liturgica» (pp. 11-21, con planimetrie e foto; pessima, purtroppo, la stampa delle foto 9, 13, 14 e 16). In questo necessariamente breve excursus, si ricordano le chiese episcopali, urbane, rurali e monastiche e ciò che la loro esistenza può apportare alla storia della liturgia barese, e di conseguenza ad una più coerente comprensione della vita liturgica della diocesi. Il guardare al nord Italia per l'uso del matroneo e degli spazi interni di S. Nicola (p. 17-18) è certamente da farsi; ci si chiede se non conviene anche soffermarsi sulla funzione del catêchoumeneion nella chiesa bizantina (e perché no, anche di quella a Demre-Myra). Giulia Orofino presenta «L'Evangeliario Vat. Ottob. lat. 296 della barese abbazia di Elia» (pp. 23-30 con 8 foto). Si esprime la decorazione ricchissima di questo evangeliario barese (della fine XI-inizi XII sec.) con «un vocabolario ornamentale ampiamente diffuso nella Puglia centrale, i cui incunaboli risalgono ai canoni stabiliti dall'Omiliario Neapolit. VI B 2 (eseguito a Bari all'inizio dell'XI sec.), un Omiliario che sembra essere il capostipite di tutta la produzione miniaturistica pugliese. Orofino sottolinea bene la somiglianza dell'Evangeliario con matrici bizantine: la natura cromatica, la dolcezza dei lineamenti, i panneggi, elementi questi che evocano motivi comneni. Per quanto riguarda l'origine di questo manoscritto non si esclude che il monastero di Elia (di S. Benedetto, da cui verosimilmente uscirono anche l'*Exultet 1*, il *Benedizionale* ed il *Neapol. IV F 3*) possa essere lo scrittorio, anche se è da riconoscere che non vi sono prove stringenti a riguardo. Giovanni Lunardi presenta «I monaci benedettini in diocesi di Bari e il loro contributo alla vita liturgica» (pp. 39-63). È una trattazione generale della presenza e della funzione culturale-ecclesiastico-sociale dei monasteri benedettini nella vita della Chiesa di Bari dall'inizio documentato della seconda metà del X sec. fino alla soppressione avvenuta il 7 Luglio 1866. Sarebbe interessante, in vista di un discorso interdisciplinare, corredare i dati offerti da D'Elia con quanto Lunardi dice a riguardo della libertas e attività pastorale. Questa ampia possibilità liturgica usata dai benedettini si trasmetteva anche in una variegata possibilità di impiego dello spazio di un edificio monastico, per cui la lettura che si può dare di una chiesa monastica verrebbe ad assumere valenze del tutto nuove. Eccellente il saggio per quanto concerne la natura religiosa e pastorale dei benedettini; avremmo aspettato anche una sfaccettatura del rapporto monastico col territorio e con la storia rurale dei piccoli centri. Segue Dinko Fabris, «La cappella musicale della Cattedrale di Bari nel Cinquecento» (pp. 65-87). La musica sacra, quale istituzione, ebbe in Bari due centri di grande attrazione: S. Nicola e la Cattedrale. Qui si sottolinea la fioritura della scuola della Cattedrale che, pur nata in ritardo rispetto a quella di S. Nicola, ebbe una notevole autorità e fasto nel Cinque-

cento, tanto da divenire punto di riferimento per la vita della città nel XVI sec. Certamente l'acme si raggiunse quando nel 1563 Antonio Puteo venne ordinato vescovo della città; uomo colto, questo vescovo ebbe l'intuizione di usare del genio di Stefano Felis, un musicista che portò la cappella della Cattedrale ad un livello mai fino ad allora raggiunto. Il connubbio tra i due cessò nel 1591 con lo spostamento di Felis a Napoli e la morte del vescovo. Strano il fatto, ben notato da Fabris, come nulla, o quasi, sia rimasto stampato della produzione dei musicisti della cappella. L'ultimo testo, di gran lunga il più lungo, è della mano di N. Bux, «*Calendarium* e *Proprium Missae et Officii* della arcidiocesi di Bari e della Basilica di S. Nicola» (pp. 89-198). Questo lungo intervento è decisivo sui dati fondamentali della liturgia della Chiesa di Bari. Dopo il Concilio Vaticano II, la necessità di riassestare criticamente il proprio patrimonio liturgico fu una delle priorità di ciascuna chiesa locale. Bari rispose in modo adeguato attuando criteri non solo pastorali, ma anche lodevolmente di carattere storico-critico nella stesura del suo calendario liturgico. Bux ha rivisto, anche alla luce dell'edizione di C. W. Jones, tutti i testi manoscritti relativi alle varie liturgie di S. Nicola, di S. Sabino, dell'Odegitria, della Liturgia della S. Spina (derivazione parigina) e di altre festività. È lodevole lo sforzo del Curatore e dei partecipanti a creare questa polivalenza di interessi: la ricchezza della Chiesa di Bari in questi studi ha ricevuto un doveroso riconoscimento.

V. RUGGIERI, S.J.

B. J. GROEN, *Ter genezing van ziel en lichaam. De viering van het oliesel in de Grieks-Orthodoxe Kerk* (Theologie en Empirie 11), Deutscher Studien Verlag/Kok, Weinheim/Kampen 1990, I-XV, 281 pp.

It was known to theologians that a difference existed, at least until the Second Vatican Council, between the Greek-Orthodox and Latin Churches in the administration of the unction of the sick. But no special monograph, written by a western theologian, on the theory and practice of this sacrament in the Greek-Orthodox Church was available. G.'s dissertation is an attempt to fill this gap. His book consists of two parts, of which the first, dedicated to the "theory of the unction rite", summarizes the practice of the Early Church and then deals with "the order of the oil of prayer" in Byzantine euchologia from the 8th-17th centuries. G. has examined fifty-one euchologia and three typica, and provides a good survey of the extant material, but his exposition of the results of his analysis is rather confusing. The numerous abbreviations (including that of the author's own name), of which no list is given, complicate matters still more. Here the outlining of a clear structure and a summary would have been appropriate. The reading of this section might have been facilitated, if G. had placed his (Dutch) translation of the euchelaion (pp. 69-95) at the beginning of it. In connection with his translation, based on the formulary of the Apostolic Diaconia of the Church of Greece, he suggests the advisability of a critical edition (pp. 67-8), but the

very possibility of editing critically such anonymous, once "living" texts can be questioned. According to what criteria should the authenticity of variants be judged?

The main purpose of G.'s book is to describe the current practice of the euchelaion in Greece. This subject, treated in the second part of his study, was clearly more congenial to the author than the investigation of the past. To obtain as complete a picture as possible, he has done pioneer field-work in Greece for almost three years, participating in many celebrations of the euchelaion performed on quite different occasions, and interviewing theologians, parish priests and ordinary faithful. Six case studies and an epilogue on the pastoral problems of the unction in the rapidly changing Greek society conclude this part.

It appears that the prayer of oil is performed in common celebrations, often concelebrated by several priests, both in church and at home, on certain days of the liturgical year, and in connection with major events in domestic or personal life. As a consequence, the sacrament is received mostly by healthy people, and even when a clear case of sickness is the reason for its celebration, it is customary to anoint all those in attendance. This is surprising to one used to the Latin practice, but is justified by some Orthodox theologians on the grounds of the close relationship between sin and physical health in the bible. (It could be pointed out that the sacrament of penance had a similar development. In the early days it had a rather disciplinarian nature, and was intended for the cure of grievous sins. Later it became, in addition, an act of devotion). G.'s book includes summaries in English and Greek, but no index, so that it is difficult to gather, for instance, what he has to say on the *stipendia*, material which is scattered over several pages. All in all, this study is an original and useful contribution to our knowledge, especially of the current practice of "the oil of prayer" in the Orthodox Church of Greece.

F. VAN DE PAVERD

Hugh WYBREW, *The Orthodox Liturgy. The Development of the Eucharistic Liturgy in the Byzantine Rite.* SPCK, London 1989/St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood N.Y, 1990, pp. x + 189.

As the author states in his Preface (p. ix) this book is for the average reader who is familiar with the Orthodox Liturgy and would like to know how it got the way it is. So if the book is completely dependent on the research of others, it is easily the best popular introduction to the subject. For W. has popularized the research of others faithfully and comprehensively (i.e., not selectively).

W. sets out to delineate the *whole* liturgy, not just the text but the setting, the déroulement of the ceremonial, the music, and how it is all understood and impacts on the worshipper (p. x). In so doing, W. traces the entire

liturgy in each epoch, rather than tracing the evolution of individual liturgical units one by one. In each historical period he describes the ritual, its setting, and its interpretation (in this regard the table on pp. 182-3 is most useful). In general W. has a good feel for real situations, his descriptions are lively and true, and he sees clearly what the West can learn from the East. Chapters 2-3 are especially good, clear, accessible, straightforward.

Though W. is occasionally overly cautious, saying "probably" for what is almost certainly true, this is no great defect in a genre where more often things are flatly asserted to be true when in fact they are highly dubious if not totally false. Nor does W. paper over defects. He stresses, rightly, the complete passivity of the average Orthodox congregation (pp. 5-6. 9-10), despite the paeans of praise that western enthusiasts of a generation ago heaped on Orthodox liturgy at a time when active participation in western liturgy was at a low ebb. And it is refreshing to note that W. recognizes the more primitive nature of much in western liturgy, *pace* the popular myth that whatever is eastern must go back to the apostles.

Some factual imprecisions: The description of the introit chants (p. 6) is muddled (the *eisodikon* is not an "invitatory" but the conclusion of the introit antiphon; the troparia are original psalmic refrains, a liturgical unit with no resemblance whatever to western collects). *Codex Barberini 336* dates ca. 750, not 800 (p. 108). The church described in Photius, *Homily 10*, 6 (p. 107), is not the Nea, as was once generally thought, but the Church of the Virgin of the Pharos, the Palatine Chapel or principal sanctuary of the Imperial Palace (see C. Mango, R. J. H. Jenkins in DOP 9-10 [1955-56] 123-40). Finally, W. has a tendency to refer to things as becoming part of the Orthodox tradition when, in fact, they are simply elements of Late Antique culture common to ALL traditions. This is a common defect of writers on the East. When they compare eastern liturgy with western the contrast is usually greatly overdrawn.

And if reviewers may also express preferences and taste, what on earth leads W. to spell anaphora "anafora" and Hagia Sophia "Sofia"? One may be allowed to wish, too, that writers on liturgy would put to rest once and for all the outdated and erroneous terminology, "Liturgy of the Catechumens/Liturgy of the Faithful" (pp. 6, 14) — as if the Liturgy of the Word were any less for the faithful than for the unbaptized! The issue is not what is the western or eastern view, but what is the modern (and in this case liturgically correct) view.

Finally, one can only be amused at W's apology to his Orthodox friends for attempting "to enquire into the development of the Christian tradition and the factors influencing its growth" (p. ix) — as if for anyone living in the 20th century it were this "western" approach of objectively seeking truth, rather than its opposite, fundamentalism and obscurantism, that needed an apology!

R. F. Taft, S.J.

Oecumenica

Cesare ALZATI, (a cura di) *L'anglicanesimo. Dalla Chiesa d'Inghilterra alla Comunione Anglicana.* Presentazione di Luigi Prosdocimi. Marietti, Genova 1992, pp. 410.

Questa collezione di saggi nasce in occasione del 450° anniversario dell'Atto di Supremazia del Parlamento inglese (1534) con la separazione da Roma, pur senza aderire al blocco protestante continentale. Mentre la Chiesa d'Inghilterra non ha troppo sottolineato la ricorrenza, a Milano invece si è tenuto un Convegno presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore (3-6 dicembre 1984). Le relazioni sono ora raccolte nel volume curato da C. Alzati, con alcune revisioni e con l'aggiunta di altri contributi per completare una panoramica sulla Chiesa anglicana (p. 9). Gli autori, presentati alle pp. 401-409, sono cattolici e anglicani. I loro interventi sono raggruppati in sei sezioni. Dopo la «Presentazione» (p. 9) di L. Prosdocimi (al tempo del Convegno Direttore dell'Istituto di studi storico-religiosi della Cattolica), un'«Introduzione» sull'«Identità anglicana tra continuità e riforma» e una «Premessa» sul richiamo all'esperienza tardo-antica, ambedue di C. Alzati, la prima sezione tratteggia «L'Atto di Supremazia» nel suo contesto storico (pp. 41-126), la seconda «Aspetti della Riforma della Chiesa d'Inghilterra» (pp. 127-176), la terza «L'Anglicanesimo nella storia» (pp. 177-216), la quarta «Dalla Casa d'Inghilterra alla Comunione Anglicana» (pp.217-262), la quinta «L'Anglicanesimo e le Chiese d'Oriente» (pp. 263-328) e la sesta «L'Anglicanesimo nell'età dell'ecumenismo» (pp. 329-390). Un Epilogo (pp. 391-399), di W. Purdy, segnala i punti nevralgici del dialogo cattolico-anglicano.

L'«Introduzione» fornisce una chiave ermeneutica per capire la Comunione Anglicana che non ha mai «ritenuto di poter esaurire in sé la realtà ecclesiale cristiana» (p. 15). Da qui scaturisce la famosa «Branch Theory», che vede nell'anglicana la vera Chiesa assieme alla Chiesa cattolica e alle Chiese orientali. Nonostante fosse condannata da PIO XI, la teoria trova un ricupero cattolico nell'idea di Vjačeslav Ivanov dei due polmoni, accolta da Giovanni Paolo II (pp. 16, 20).

La «Premessa» del curatore situa i contributi a livello del *genius loci* di Milano, città che in età tardo-antica fu crocevia Ost-Ovest, come appare, per esempio, dalla lettera di Basilio al successore di Ambrogio, Ausenzio (p. 27).

Questo libro interessa dunque anche l'Oriente cristiano. Direttamente, soprattutto per i suoi saggi che riguardano l'Oriente. Sono scritti da Colin Davey, Joseph Habbi e Édouard Hambye († 1990) (gli ultimi due professori al PIO). I loro hanno per titolo «Chiesa anglicana e Oriente Ortodosso» (pp. 265-279), «La Chiesa d'Inghilterra e i Cristiani Siri dell'India» (pp. 281-296) e «Missioni anglicane e Chiesa Siro-Orientale» (pp. 297-327). La dottrina anglicana si basa sulle Sacre Scritture e sui concili conformi alle Scritture (i primi quattro o anche i primi sei concili) e sui Padri della stessa epoca. La dottrina si ritrova nei *Thirty-Nine Articles*, nel *Book of Common Prayer* e nell'*Ordinal* (pp. 156-157, 239, 335-336f, 369). Siccome l'Anglicanesimo si

considera sin dall'inizio interlocutore privilegiato dell'Ortodossia, frequenti sono i riferimenti all'Ortodossia e alle altre Chiesa orientali (cfr pp. 16-17, 194, 342). Inoltre, tutto l'argomento è trattato in prospettiva europea unitaria.

G. Alberigo, per mostrare che l'Atto di supremazia non deve leggersi come prodotto del giuridismo moderno, traccia un quadro del pluralismo sottostante al dibattito ecclesiologico antecedente, senza tralasciarne l'ecclesiologia del concilio di Firenze (cfr pp. 55, 59, 66). Il saggio di I. Superti Furga, dal titolo suggestivo «L'Europa di fronte all'Atto di Supremazia», sembra intendere per Europa la sua parte occidentale e omette il paragone tra la sorte di J. Fischer e T. Moore con quella dei patriarchi di Costantinopoli sotto i Turchi (cfr pp. 91, 106). Rientra nella tematica l'Oxford Movement, che si appella alla Chiesa primitiva (p. 190) e include nel suo programma la «Library of the Fathers» (p. 190), la discussione del canone vincenziano, l'appello all'insegnamento della Chiesa universale «prima della divisione tra Oriente e Occidente» (p. 191) e l'interpretazione di Newman nel «Tract 90», secondo cui i 39 articoli miravano gli abusi medievali (p. 192).

Molto opportuni gli articoli che descrivono le strutture, antiche e nuove, della Chiesa anglicana. Interessanti anche le questioni irrisolte come il riconoscimento degli ordini anglicani e l'ordinazione della donna (pp. 240-261, 389) che portano all'attenuarsi della comunione («impaired communion», pp. 259-260), anche se non alla piena rottura, tra gli anglicani stessi, e crea un periodo d'incertezza (pp. 260ss). Un saggio si occupa del patriarca Cirillo Loukaris avverso ai gesuiti (p. 265) e dell'invio di Metrofane Kritopoulos ad Oxford (p. 267). Un altro sottolinea lo sforzo di «inculturazione» di G. P. Badger, che studia a Malta l'arabo e il maltese (p. 301, 306). La sesta parte fa spazio all'Ortodossia nell'età dell'ecumenismo (cfr pp. 337, 342 e 382).

Confrontati con questa commemorazione, concordiamo con Purdy che si deve riflettere sulla storia senza visioni ristrette e polemiche (p. 393). Questo libro non nasconde le divergenze, ma indica percorsi per ricomporre il triangolo Comunione Anglicana, Oriente Cristiano e Roma.

E. G. FARRUGIA, S.J.

Serve the Lord with Gladness. Basic Reflections on the Eucharist and the Priesthood. *Our Life in the Liturgy, Be my Priest,* by a Monk of the Eastern Church. Translated by John BRECK, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York 10707, 1990, pp. 108.

Mi piace vedere ancora tradotti e diffusi scritti del benedettino francese Louis (Lev) Gillet (1893-1980), uomo ecumenico vissuto presso gli Ortodossi a Basil's House di Londra, padre spirituale dell'Anglican-Orthodox Fellowship dei SS. Albano e Sergio. Quei trattatelli semplici e ispirati, la cui paternità veniva attribuita umilmente a «un moine de l'Église d'Orient», *Sur l'usage de la prière de Jésus* (1959), *Présence du Christ* (1961), *Sois mon prêtre: Quelques mots sur l'appel du Christ à ses prêtres* (1962), *Jésus, simples regards sur*

le Sauveur (1963), *Amour sans limites* (1971), *Notes sur la liturgie* (1973), nutrirono lo spirito di molti, nella redazione originale o in traduzione.

In questo agile volumetto, due ne sono tradotti in inglese, *Notes sur la liturgie* e *Sois mon prêtre: Quelques mots sur l'appel du Christ à ses prêtres.* Il primo, di una cinquantina di pagine, percorre le singole fasi della liturgia eucaristica bizantina, spiegando con sobrietà il significato liturgico e la valenza spirituale di ciascuna. Il secondo, di trenta pagine, tratta del sacerdozio cristiano, in termini teologali e ascetici. Ancora oggi queste pagine si leggono con frutto, per il loro dono di far gustare liturgia e sacerdozio di Cristo, attraverso rito e spiritualità bizantini. E la prova che in questo Gillet era davvero ecumenico la trovo nel fatto che Cattolici e Ortodossi lo rivendicano, gli uni e gli altri, come proprio (cfr qui, p. 7 e O. Rousseau, *Gillet(Lev)*, DHGE XX cc. 1383-1385).

V. Poggi S.J.

Papyrologica

Sergio Daris, *Il Lessico Latino nel Greco d'Egitto, Estudis de Papirologia i Filologia Bíblica.* 2nda edizione, Distribuïdor: Llibreria Herder, Balmes, 26 pp. 118.

The first edition of this lexicon appeared two decades ago. Since then fresh material and new linguistic studies have come out, and they convinced Daris that there was a need for a new and more ample edition of the material found in papyri. The papyri obviously furnish precious data for our efforts to understand those nuances of the Greek which was used in Egypt which were due to the continued use of Latin there over a certain period of time. This continuous use of Latin in Egypt would find its explanation in the widespread use of that language in the army. We find that where it is possible, the Greek simply imports a Latin word as a substitute. However, in the end it turns out that it is Greek which prevails over Latin, even down to linguistic usage in the simplest forms of ordinary life. Daris acutely observes that, during the run of nearly seven centuries of Latin influence in Egypt, a factual diversion might have been effected during the Diocletian era, when fresh blood was poured into the administrative system. However, in fact imperial activity did not exercise much influence on linguistic development, which had already found its own course. Brief hints on phonetic morphologic procedures are listed (19-21) in order to illustrate the linguistic interplay operative here. An up-to-date bibliography enhances the value of the new edition of this lexicon.

V. Ruggieri, S.J.

Richard SEIDER, *Paläographie der griechischen Papyri*, Band III, 1: *Text*. Erster Teil: *Urkundenschrift*, I. Mit einer Vorgeschichte zur Paläographie der grieschischen Papyri, Anton Hiersemann, Stuttgart 1990, pp. XII-422, con oltre 170 illustrazioni nel testo e in tav. f.t.

L'A. morì il 24 ottobre 1988 mentre lavorava alla correzione delle bozze di stampa di questo volume, che ha visto la luce grazie anche alla collaborazione del prof. Dieter Hagedorn, successore del prof. Seider nella direzione della Papyrus-Sammlung di Heidelberg.

Per rendersi conto del posto che esso viene ad occupare nel quadro dell'opera generale annunziata dal titolo, va ricordato che l'A. all'inizio degli anni '60, d'accordo con l'Editore Hiersemann, pianificò un'opera complessiva sulla paleografia dei papiri greci e latini, tanto documentari quanto letterari. Il progetto cominciò ben presto ad essere attuato. Negli anni 1967-1970 apparvero due volumi di tavole con splendide riproduzioni fotografiche di una ricca scelta di papiri greci, documentari nel I e letterari nel II. Poco dopo comparivano i volumi analoghi dedicati ai papiri latini. Nel 1972 appariva il volume I con le tavole dei papiri documentari; nel 1978 il volume II/1 con le tavole di papiri letterari che contengono testi di autori classici; nel 1981 il volume II/2 con le tavole di papiri letterari di contenuto giuridico e cristiano (cfr. le nostre recensioni in questa Rivista: 34, 1968, 195-197; 36, 1970, 479-481; 39, 1973, 268-269; 45, 1979, 477-479).

Secondo il piano suaccennato, a queste due serie di volumi con tavole dovevano seguire almeno due volumi di testo, cioè di studio e di ricerca paleografica sia sui papiri greci che su quelli latini. Ma proprio verso la metà degli anni '70 il prof. Seider cominciò ad essere vessato da acciacchi e malattie, che rallentarono la sua attività. Comunque, egli, non senza ammirazione del sottoscritto, continuò a lavorare con tutte le energie disponibili per preparare i volumi di testo. Così, quello sulla paleografia dei papiri greci andò profilandosi in tre parti: la prima per i papiri documentari dalle origini alla fine dell'epoca tolemaica; la seconda per i papiri documentari dell'epoca romana e bizantina; la terza per i papiri letterari dall'epoca più antica all'inizio del dominio arabo in Egitto.

Il presente volume è dedicato esattamente alla prima parte e perciò è stato numerato come «Band III, 1».

Si divide nettamente in due sezioni.

La prima (pp. 3-115) ha funzione introduttiva e offre un panorama chiaro e molto denso di notizie, nel quale l'A. ha inteso ricostruire la «preistoria» della paleografia dei papiri greci. Sulla base di autori antichi come Erodoto, Teofrasto, Strabone e, soprattutto, Plinio il Vecchio, e tenendo presente la letteratura moderna più autorevole in materia, il Seider informa con chiarezza ed esattezza sugli aspetti botanici della pianta del papiro; sull'area geografica della sua crescita spontanea; sulla sua coltivazione specialmente in Egitto; sulla riduzione del midollo del suo gambo in fogli e rotoli di varia qualità, usati come materiale scrittorio o carta da imballaggio; sulla sua fortuna nei vari empori commerciali del Prossimo Oriente, specie in quello fenicio di Byblos, donde, a quanto pare, i Greci cominciarono ad importarlo, forse fin dal principio del primo millennio av. Cr.. E non è certamente a caso

che Erodoto chiami βύβλος la pianta del papiro e βίβλος il papiro in quanto materiale scrittorio e rotolo (*Hist.* II, 92; V, 58). Contestualmente a quest'ultimo fatto il Seider raccoglie una serie di notizie ben articolate sia sulle varie specie di papiro prodotte e vendute anticamente sia sulla nomenclatura che riguardava il papiro come manufatto ad uso scrittorio: ὁ πάπυρος, ὁ χάρτης, ὁ τόμος, ἡ βύβλος ἡ σελίς, ecc. (pp. 8-19).

Avendo i Greci adottato l'alfabeto fenicio nel periodo che gli studiosi fanno ondeggiare tra il 1100 e il 700 av. Cr., la loro scrittura andò sviluppandosi con differenze locali, ma sempre verso uno stile unitario, come rivelano già le iscrizioni incise o graffite nei monumenti arcaici di metallo, pietra, terracotta e manufatti di ceramica in genere. Se per scrivere su tali materiali i Greci si servirono di strumenti a punta dura, come già facevano da lungo tempo i popoli più antichi, avendo da scrivere su pelle o papiro inventarono il κάλαμος. Tale invenzione rese l'attività scrittoria molto più accessibile che non il giunco spuntato degli Egiziani, di uso assai difficile. Questo spiega perché in Egitto lo scrivere rimase a lungo riservato a pochi specialisti, mentre nel mondo ellenico gli scrivani erano numerosi già nel secolo VII av. Cr.

Dall'analisi di 42 monumenti superstiti della scrittura greca arcaica — risalenti al periodo compreso tra il secolo VIII e la prima metà del secolo V — si deduce non solo la possibilità di distinguerli cronologicamente in tre gruppi, e geograficamente in varie scuole o tradizioni scrittorie locali (Corinto, Atene, Rodi, ecc.), ma anche come si sia operato il passaggio da certe forme grafiche «fenicie» alle forme greche definitive di lettere quali A, H, K, O, Σ; si ricava anche come si passi dalla scrittura procedente (come tuttora avviene nelle lingue semitiche) da destra verso sinistra a quella bidirezionale (βουστροφηδόν), e finalmente a quella unidirezionale da sinistra verso destra; si osserva infine come, dopo tentativi di una scrittura che spazieggiava le singole parole e le divideva con uno, due o tre punti, si finì per adottare una scrittura che spazieggiava soltanto le singole lettere (στοιχηδόν). Quest'ultima forma avrebbe avuto una prevalenza assoluta tramandandosi non solo in molti monumenti epigrafici, ma anche nella stragrande maggioranza dei papiri documentari e letterari che, sotto questo aspetto, eserciteranno un influsso determinante sui codici pergamenacei loro contemporanei e posteriori.

I rapporti di interdipendenza o dipendenza tra la scrittura epigrafica e quella libraria o documentaria (in pelle o papiro) si rivelano chiaramente verso la seconda metà del secolo V av. Cr. Il prof. Seider affaccia un'ipotesi stimolante: gli scrittori di iscrizioni su vasi o altri materiali si sarebbero ispirati alla scrittura rapida e informale dei papiri documentari e ne avrebbero lentamente reso le forme più accurate e precise (p. 104). Pare ad ogni modo che, prima del 300 av. Cr., lo stile scrittorio delle epigrafi fosse quello della scrittura dei libri e dei documenti.

La seconda sezione, che, naturalmente si ricollega e riferisce al volume di tavole consacrato ai *Documenti* (*Palaographie der griechischen Papyri*, Band I: *Urkunden*, 1967), vuol essere un tentativo sistematico di «tracciare un quadro della scrittura dei papiri greci documentari — della scrittura documentaria — dell'epoca di Alessandro e dei Tolomei», cioè dei secoli IV-I av. Cr. (p. 119).

Dopo una serie di riflessioni metodologiche sulla datazione dei papiri letterari e su quelli documentari non datati, e dopo alcune osservazioni sui rapporti dello stile delle iscrizioni con quello dei papiri (pp. 120-122), inizia l'analisi dei testi. I papiri più antichi, cioè i frammenti di Dervéni (P. Thessaloniki) e il cartello col divieto di Saqqara (Egitto) presentano evidenti parentele con lo stile grafico delle iscrizioni, come quelle della stele di marmo di Samo (346/45 av. Cr.) e della lastra marmorea di Tine (IG, XII 5, N° 872). Tali parentele grafiche si manterranno in gruppi di papiri letterari e documentari della fine del secolo IV; ma in quelli documentari della prima metà del secolo III si attenueranno sempre più. Tra questi ultimi papiri spiccano per la varietà e novità del loro stile i papiri del cosiddetto Archivio di Zenone, risalenti al 261-239 av. Cr. (pp. 168-284). Tanto in essi quanto in altri papiri contemporanei o posteriori emerge il particolare formale della scrittura documentaria a due linee o a una linea (cfr. soprattutto pp. 352-368). Le legature e le abbreviature sono ancora molto rare, mentre sono frequenti i simboli numerici e di misure varie; comunque i progressi della corsiva nei documenti pubblici e privati sono tali da preludere chiaramente alla diversificazione della scrittura documentaria da quella libraria.

La rassegna analitica si conclude con due gruppi di papiri giuridici — che potremmo chiamare «atti notarili» — tutti dell'Egitto e compresi tra il 179 e il 33/30 av. Cr. (pp. 369-406).

Abbiamo calcolato che il prof. Seider ha analizzato non meno di 118 papiri. Ma bisogna intenderci sul termine «analizzare». Egli «analizza» nel senso che offre di ogni pezzo tutti i dati filologici (quasi sempre accompagnati dalla riproduzione fotografica dell'originale con trascrizione a fronte e ne evidenzia spesso le caratteristiche grafiche e formali, sia considerandolo in sé che inquadrandolo nel gruppo a cui appartiene. Ma ne offre anche il contesto storico. In tal modo ogni papiro diventa una realtà viva, si trasfigura nella testimonianza eloquente di una vicenda culturale e umana, che fa toccar con mano i numerosi riflessi diretti della vita pubblica e privata, di cui hanno parlato con entusiasmo papirologi e storici (cfr. ad es. Aristide CALDERINI, *Papyri. Guida allo studio della papirologia antica greca e romana*, 3ª ediz., Milano 1962, passim).

Non ci attarderemo a rilevare che il prof. Seider ricostruisce il contesto storico dei singoli papiri e del loro complesso grazie al suo sicuro dominio della storia antica e della letteratura classica; come neppure insisteremo sul forte rigore scientifico con cui imposta ed esegue il suo lavoro. Ci limiteremo a osservare che il volume è anche utile come strumento di consultazione; e il merito va ascritto anche al prof. Hagedorn che ha curato gli indici dei nomi propri e dei papiri citati (pp. 413-422).

La splendida e solida veste tipografica del volume in carta patinata e rilegato in tela, la ricchezza e perfezione tecnica delle illustrazioni fotografiche lo pongono sullo stesso livello di decoro e prestigio dei volumi precedenti. Merito non piccolo per un editore odierno, che ha il coraggio di investire proponendo al pubblico opere scientifiche come questa.

C. CAPIZZI S.J.

Patrologica

Jean CHRYSOSTOME, *Trois Catéchèses Baptismales*. Introduction, texte critique, traduction et notes par Auguste Piédagnel, prêtre de L'Oratoire, avec la collaboration de Louis Doutreleau, S.J. (= SC 366). Les Éditions du Cerf, Paris 1990, pp. 288.

Voici à nouveau la publication de trois catéchèses baptismales dues à s. Jean Chrysostome; on se souvient en effet des *Huit Catéchèses Baptismales*, éditées par le p. A. Wenger dans les SC 50 (Paris 1957; 3e ed. 1985). Fidèle au plan générale de la collection, l'ouvrage comporte un avant-propos (p. 7), une bibliographie (pp. 8-11), une longue introduction scientifique (pp. 13-106), le texte avec traduction (pp. 108-243), quatre appendices (pp. 247-260) et les index, scripturaire, des noms et de mots grecs (pp. 261-284), sans oublier la table des matières (pp. 285-288). Il est intéressant de noter que, en publiant ces textes du Chrysostome SC continue la tradition de la Compagnie; n'est-ce pas, en effet, Fronton du Duc qui premier a publié le texte grec d'une Catéchèse baptismale de ce saint (p. 14). L'introduction suit de près toutes les vicissitudes de diverses publications de l'ensemble des Catéchèses baptismales; il ressort de cette analyse que, comme le pense F. van de Paverd, on doit restituer l'une des homélies à la Série sur les Statues (pp. 23-24, 32, 37). Une fois éclairée cette question concernant l'ensemble, l'éditeur cherche à réconstruire le cadre liturgique des Catéchèses authentiques (pp. 40-72), mais aussi l'histoire des manuscrits permettant de suivre la trasmission du texte (pp. 73-106). Pour dater cet ensemble il faut faire appel aux renseignements données par la critique externe venant prolonger ce que livrent les texts: on détermine ainsi le carême 388 (pp. 38-39), au lieu de la traditionelle 387 (p. 31). D'ailleurs, P. Devos, dans son article, «Saint Jean Chrysostome à Antioche dans quatre homélies baptismales» n'accepte pas la datation, suggérée par Piédagnel, de la Troisième Catéchèse pour le Mercredi Saint, mais le Jeudi Saint (AB 109 (1991) 137-156, ici 144-147).

Reste l'énigme du manque de toute réfèrence à certains rites comme à la confirmation (p. 44).

Quant au contenu des Catéchèses elles-mêmes, il est intéressant pour plusieurs raisons. Il y a, avant tout, le message spirituel que Jean Chrysostome développe pour préparer les catéchumènes au baptême. Mais, puisque Jean, qui est prêtre et pas encore évêque, lutte contre la pratique du baptême *in articulo mortis* (cfr pp. 118-120), son message est censé s'adresser à un public qui a déjà accueilli le christianisme. À ce propos les appendices 2 et 3 concernant le très grand nombre de baptisés (pp. 250-254) et le problème du baptême des enfants à Antioche au quatrième siècle (pp. 255-257), illustrent très bien l'arrière-fond social de ces Catéchèses. Les autres points sont l'emploi des images (pp. 143, 145, 147, 205) qui rendent si vivant l'art oratoire du Chryostome et la pratique des Écritures (cfr pp. 115, 171), laquelle pose, une fois encore le problème de son herméneutique antiochienne. Sur l'un et l'autre de ces derniers points on aurait aimé des explications plus poussées, notamment sur la relation de la prédication et de l'exégèse, ici mises en

œuvre avec la théologie savante, encore en gestation dans l'Église. Ce volume enfin fournit beaucoup de renseignements sur la liturgie d'Antioche: (pp. 189, 241), en particulier au sujet de la formule: «Un tel est baptisé...» (p. 225); tout cela conduit à mieux comprendre le calendrier liturgique de l'Église à Antioche.

E. G. FARRUGIA, S.J.

Versiones orientales, repertorium ibericum et studia ad editiones curandas, ed. Bernard COULIE... (Corpus Christianorum. Series Graeca 20 = Corpus Nazianzenum 1), Turnhout, Brepols, 1988, pp. XII + 297. Prezzo non indicato.

Di Gregorio Nazianzeno possediamo un corpus di opere di medie dimensioni, con pochi problemi di autenticità (di cui il più noto rimane quello del *Christus patiens*). I suoi scritti (omelie, poemi, lettere) hanno conosciuto una larga diffusione sotto le forme più svariate: raccolte d'autore, antologie, dispersione negli omeliari, riutilizzazione in florilegi e catene, rimaneggiamenti; a complicare la situazione interviene il fatto che le opere di Gregorio non sono state tramandate solo in greco, ma sono state tradotte e utilizzate anche nelle varie lingue dell'antichità cristiana. Inoltre, questo corpus ha suscitato ben presto una messe di scolii e addirittura di commenti continui.

Dopo un primo tentativo di mettere ordine in questo materiale, avutosi in Polonia negli anni attorno alla Prima guerra mondiale, il progetto di un'edizione critica maggiore, ripreso in mano da due gruppi di lavoro promossi dalla Görres-Gesellschaft dal 1976, sarà preceduto da ricerche parziali al fine di far conoscere meglio la complessa trasmissione di ciascun testo. È evidente che la mole di lavoro richiesta dall'impresa non darà i suoi frutti migliori sotto il profilo propriamente critico, bensì sotto quello, altrettanto importante, della storia della trasmissione. Se tutto andrà secondo le previsioni, il progetto potrebbe diventare un'importante pietra di paragone per chiarire molti lati tuttora oscuri della tradizione delle opere dei Padri greci.

Il volume che presentiamo è una raccolta di ricerche settoriali: B. Coulie si occupa di uno spurio armeno, il *Testimonium fidei* (che è un rifacimento dell'*Ep. 102*) ed esamina le varie versioni che Gregorio dà di un evento autobiografico: la tempesta che in gioventù lo colse nei dintorni di Cipro; A. de Halleux analizza uno dei più antichi manoscritti siriaci; T. Bregadzé fa l'inventario dei manoscritti georgiani; M. Fromont, X. Lequex e J. Mossay presentano Gregorio Florella, un commentatore del XVI finora quasi sconosciuto; J. Grand'Henry pubblica la versione araba del discorso 24.

Pochi sono gli appunti che si possono muovere a questa raccolta, realizzata con cura. La bibliografia non è presentata in modo coerente nell'art. di Bregadzé, dove i titoli georgiani sono stati tradotti in francese, senza trascrizione, e per quelli russi si è fatto ricorso a trascrizioni diverse; inoltre l'articolo utilizza il termine «traductions» in modo vago, per designare sia le traduzioni georgiane vere e proprie, sia le loro revisioni. Nell'art. di Grand'Hen-

ry, la premessa critica non è chiara sul modo in cui si passa dalle famiglie di manoscritti alla determinazione dell'archetipo e lascia perplessi lo stemma di p. 231, in cui contaminazioni di rilievo sembrano toccare buona parte dei codici.

S. J. VOICU

San Doroteo de Gaza, Conferencias. Introducción y Traducción Fernando RIVAS, osb. *Vida de Dositeo,* Introducción y Traducción Martín de ELIZALDE, osb. Colección Nepsis. Ecuam, Luján 1990, pp. xxvi + 146.

We are here presented with the writings containing the spirituality of the sixth century abbot St Dorotheus of Gaza, disciple of Saints Barsanuphius and John. The present edition contains the seventeen authentic Conferences which he gave to his monks (pp. 3-128) and the anonymous *Life of St Dositheus* (pp. 129-140). In the Introduction (pp. ix-xxvi) the editors try to situate the writings in their time-context, pointing out their relevance for posterity.

The city of Gaza in Southern Palestine was the gateway to Egypt. Its theological importance may be gauged by the fact that it is here, amid the monophysite disputes rending monasticism in Gaza, that we come across for the first time the name of Denys the Areopagite (d. around 480), whom some have identified with Peter the Iberian and others with Severus of Sozopolis (p. xi). Other suggestions which have been made, but are not mentioned by the author, include John of Scythopolis and Peter the Tanner. From St Dorotheus' *Conferences* we gather much information about the spirituality of his monks as well as about the conditions under which they laboured. Most impressive, and even moving, is the short life of St Dositheus, who entered the monastery built by St Dorotheus around 530 and died some three years later. The contact seems to have brought out the best in both men. St Dorotheus' method of guidance in this way became manifest (p. 131). Mortifying one's own will, even in small matters, is what ultimately pleases God (cfr pp. xiv, xviii) so that humility, obedience and interiority generally come to characterize this spirituality (p. xxi). In Dorotheus, the Evagrian *diacrisis* or discernment finds its focus in the spiritual director (p. xxii). Besides, no false dichotomy is set up between a life of prayer and service for the brethren (p. xxiii).

The *Conferences* preserve some precious information for us. St Dorotheus regularly quotes the Fathers (p. 114), especially as recorded in the Apophthegms (p. 89), including Saint Sincletica (p. 105). Light is thrown on the social life of the monks (p. 74) and the practice of the examination of conscience (pp. 78, 85). The scriptural index (pp. 141-146) of the book shows how deeply imbued Dorotheus is with the Bible. In point of exegesis he tries to explain the imprecations of the psalms in a symbolic way; thus, psalm 136, vv. 8-9, is used for bad thoughts (pp. 81-82, cfr also pp. 99, 100). There is a reference to spiritual tears on p. 86.

The spirituality propagated by St Dorotheus initially met with opposition, a measure of its originality, but it eventually influenced St Theodore the Studite. When the latter's rule was adopted on Mount Athos, Dorotheus' authority became strong. He also exercized a deep influence on St Ignatius of Loyola (cfr pp. 138-139). Incidentally, the idea of the *Philocalia* comes, in part, from Jesuits like Fronton du Duc, who was the second to make an edition of Dorotheus (Paris 1624).

In brief, this edition makes available a jewel of Eastern spirituality in readable Spanish.

E. G. FARRUGIA, S.J.

Michel DUJARIER, *L'Église-fraternité*. Préface de Mgr. Anselme Sanon. 1. Les origines de l'expression «adelphotès-fraternitas» aux trois premiers siècles du christianisme. Paris, Les Éditions du Cerf, 1991, pp. 112.

Il libro studia l'uso del termine ἀδελφότης-fraternitas nei primi secoli cristiani. Parte dalle espressioni neotestamentarie, «amate la fraternità» e «le medesime sofferenze aggrediscono la vostra fraternità» (I Pe 2,17 & 5,9). Ἀδελφότης non è mai usato dai pagani prima del Cristianesimo, salvo nell'espressione corrispondente accadica per designare la fratellanza adottiva (p. 32). Appare invece in testi cristiani del secondo secolo. Clemente di Roma la usa per la Chiesa di Corinto (p. 35) che la traduzione siriaca rende con 'aḥūtā (p. 37). La usano Hermas (p. 39), i martiri di Lione (pp. 39-40), Ireneo (pp. 40-41), Serapione (p. 42), Policarpo (p. 43), gli Atti di Pietro (p. 44). Nel terzo secolo la parola si trova anche presso i pagani Dione Crisostomo (p. 45), Vittio Valente (p. 46), Claudio Gallieno (p. 47). In Oriente la usano Origene (pp. 58-59), Dionigi Alessandrino (pp. 55-56), Firmiliano di Cesarea (pp. 56-58), la *Didascalia* (pp. 58-59) e la *Costituzione ecclesiastica degli Apostoli* (pp. 59-60). L'uso se ne diffonde in Africa del Nord e in Spagna. Presso i Latini se ne servono i retori, gli storici, i giuristi, i panegiristi, le versioni latine della Bibbia. Tertulliano la usa 15 volte per designare, salvo due casi, la comunità ecclesiale (pp. 72-82). La usano Cipriano (pp. 82-95) e suoi corrispondenti, *Passioni* e *Vite* di martiri, opere come *De aleatoribus* e *De singularitate clericorum*. Ormai il termine è usato con frequenza per designare la Chiesa, fraternità in Cristo o comunità fraterna.

Resoconto di ricerca molto interessante, condotta con sobria lucidità, su tema squisitamente ecclesiologico. Mi rallegro con l'A. e pregusto il compimento della sua promessa di continuare l'indagine per i secoli IV-VI.

V. POGGI S.J.

Le Saint Prophète Élie d'après les Pères de l'Église. Textes présentés par les Carmélites du Monastère Saint Élie Saint-Rémy-les-Montbard (= Spiritualité Orientale, n. 53) Abbaye de Belle fontaine 1992, pp. 700.

Idea veramente felice questa, di raccogliere testi patristici riguardanti Elia, profeta maggiore dell'AT e più volte menzionato nel NT, pellegrino nei deserti e sui monti, ricercatore dell'incontro con Dio, nutrito miracolosamente dall'angelo, dal corvo e dalla vedova, uomo della pioggia, vincitore della morte altrui, richiamando in vita e della propria, attraverso il carro di fuoco, maestro di profetismo, trasmettendo il proprio mantello a Eliseo, ispiratore di monaci e contemplativi come le carmelitane del monastero di S. Elia, che hanno ideato e portato a termine, con varie collaborazioni, questa bella iniziativa.

Il volume raccoglie una ricca antologia di testi che trattano di Elia, dai Padri greci (Gregorio di Nazianzo, Giovanni Crisostomo, pseudo-Crisostomo, Basilio di Seleucia, Romano il Melode, l'Anonimo del Cantico di Elia, Giovanni Damasceno, Procopio di Gaza, Massimo il Confessore e le Domande e Risposte agli Ortodossi); ai Padri latini (Ambrogio, Cromazio di Aquileia, Agostino, Crisostomo latino, Cesario d'Arles, pseudo-Fulgenzio, Anonimi dei due testimoni, dei miracoli di Elia e d'Elia ed Enoch, l'Ambrosiaster e Isidoro di Siviglia); ai Padri siri (Efrem, pseudo-Efrem, Narsai, Giacomo di Sarug, Giuseppe Hazzaya).

Un patrimonio che documenta l'interesse cristiano per Elia e la venerazione per lui, soprattutto in Oriente, dove gli stessi Musulmani trovano nel maestro di profetismo della sura 18 alcuni tratti riconducibili ad Elia (L. Massignon, *Élie et son rôle transhistorique, Khadiriyya en Islam*, Id., *Opera minora*, I, 142-161, cfr P. Dall'Oglio, *Speranza nell'Islam*, Genova 1991, 266).

Libro di alta divulgazione e accessibile, come gli altri volumi di *Spiritualité Orientale*, illustrato con riproduzioni di iconografia eliana, questo libro ricorre a specialisti per mettere a disposizione di un pubblico più numeroso testi scoperti di recente, mai tradotti e addirittura inediti, rendendoli fedelmente in francese, con una buona introduzione e sobrie annotazioni. Ha inoltre, alla fine, una serie di indici, biblico, codicologico, delle citazioni di autori antichi, degli autori moderni, analitico e delle materie.

Un libro ben fatto dunque, ricco di solido nutrimento per lo spirito, il cui paradigma potrebbe essere applicato ad altri personaggi biblici come Abramo, Mosè, ecc.

V. Poggi S.J.

Gianfranco FIACCADORI (cur.), *Autori classici in lingue del Vicino e Medio Oriente.* Atti del II, IV e V Seminario sul tema: «Recupero di testi classici attraverso recezioni in lingue del Vicino e Medio Oriente» (Brescia, 21 nove. 1984; Roma, 22-27 marzo 1985; Padova-Venezia, 15-16 aprile 1986). A cura di G. F., presentazione di Massimiliano PAVAN, Roma, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Libreria dello Stato, 1990, pp. 216.

A iniziativa di un gruppo di cattedratici di alcune Università di Roma, Milano, Napoli, Catania ecc., si vanno celebrando, dal 1983 in qua, dei Seminari di studio sulle sorti dell'eredità classica (greco-latina) nelle lingue del Prossimo e Medio Oriente: arabo, armeno, copto, ebraico, etiopico, georgiano, paleoslavo, siriaco. Gli atti dei primi due di tali Seminari tenuti a Roma nel 1983-1984 furono pubblicati a cura di M. Pavan e di U. Cozzoli (*L'eredità classica delle lingue orientali*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana G. Treccani, Roma 1986). In questo secondo volume, come appare dal sottotitolo, si pubblicano gli atti dei Seminari III, IV e V, tenuti negli anni 1984-1986.

Il Fiaccadori sottolinea che in questo secondo volume si offrono a stampa solo una parte dei contributi presentati durante le sedute di lavoro dei Seminari; e mette le mani avanti per scusarsi col lettore del fatto che non sempre si sono potute eliminare certe «difformità e incertezze» formali (translitterazione di nomi, imbastitura delle note ecc.), che distinguono talora i vari contributi tra loro. Ma, a parte questa imperfezione esteriore e, tutto sommato, marginale, la veste e l'impostazione del volume sono adeguate alla bontà del suo contenuto scientifico.

I tre Seminari in questione hanno avuto come tema comune il «Recupero di testi classici attraverso recezioni in lingue del nestorianesimo», specialmente nel concilio dei Tre Capitoli (553).

Alle nozioni di questo genere — talora equivalenti ad acquisizioni scientifiche definitive — se ne possono aggiungere tante altre. Ricorderemo soltanto la notevole varietà delle lingue che convivevano nell'Impero bizantino fino al secolo V; la fortuna della letteratura scientifica greca nelle lingue semitiche; la fortuna della letteratura patristica sia in alcune lingue semitiche che nell'armeno e nel copto.

Questo volume appartiene dunque ai non molti libri che allargano con rigore scientifico gli orizzonti sul piano della cultura letteraria e storica. Va da sé che i singoli contributi meritano d'esser studiati e citati. Ciò sarebbe stato assecondato e facilitato da un indice dei nomi e delle cose notevoli — che, purtroppo, manca.

C. CAPIZZI S.J.

Richard LANDES et Catherine PAUPERT, *Naissance d'Apôtre. La vie de Saint Martial de Limoges.* Un apocryphe de l'an Mil. (= Mémoires prémières) Brepols, Turnhout 1991, pp. 106.

Si tratta in realtà di un falso intuito già dal senso storico di Duchesne nel 1892, dimostrato con stringente requisitoria tra il 1925 e il 1931 da Louis

Saltet e qui ricostruito nelle sue varie fasi e nelle sue motivazioni. Si parte da san Marziale, evangelizzatore del Limosino, volendone fare nientemeno che uno dei 72 discepoli, addirittura parente di Pietro. In questa *Vita prolixior*, qui tradotta in francese, che pretende risalire all'epoca apostolica, mentre ha origine dopo l'anno 1000, c'è molto di fantastico e di anacronistico. Con tutto ciò, un falso datato e contestualizzato riserva insegnamenti anche per lo storico, perché gli ingredienti usati dal falsario rivelano la mentalità dell'epoca. Trionfa il gusto del miracoloso (sono numerosi i prodigi, tra cui figurano risurrezioni di morti) e del truculento (quanti morti violente!) insieme al mito delle origini, che vuole ricondurre agli apostoli e a Pietro un'abbazia inserita nella prospettiva della pace di Dio, cioè di movimento per una società più cristiana. Infatti un personaggio del romanzo agiografico richiama Guglielmo V il Grande, promotore di tale movimento.

Il falso, pur nascendo in terra d'Occidente, può interessare l'Oriente, per il suo carattere paradigmatico con eventuali applicazioni a leggende agiografiche dei Cristiani d'Oriente.

V. POGGI S.J.

Antonio ORBE, S.J., *Introducción a la teología de los siglos II y III*, (= *Analecta Gregoriana Vol. 248, Series Facultatis Theologiae: Sectio A, n. 28*), 2 Tomos, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1987, pp. XIX + 1054.

The title of this book itself discloses the high importance of the subject matter of which it treats. For it introduces us into the world constituted by the first great Christian theologians, who came upon the scene in immediate succession to the process of formation of those two expressions of the revealed Word of God, Sacred Scripture and Tradition. These in turn derive from the subsistent Word of God, the incarnate Truth, Jesus Christ, "who is simultaneously the mediator and the plenitude of all revelation" (cf. Concil. Vatic. II, *Const. Dogm. de Divina Revelatione, Dei Verbum*, n. 2). In the process of the transmission of that Word, there occurred in the second half of the IInd century the fiercest dogmatic duel in the history of the Church, that between the complex, unitary, thoroughly thought out theology of the Gnostics, and the equally unitary conception elaborated in reaction by the ecclesiastics. It was a battle between titans on all fronts, and not just on certain given concrete points. O. wants to help us to assist at the spectacle. (Cf. pp. 5-6).

Orbe primarily addresses his work to that class of readers constituted by his students, rather than to the world of already formed professional scientists. He seeks in a modest way to help students enter a world into which neither patrologies nor dogmatic treatises succeed in introducing them. A few sentences he writes "Al Lector" (on p. V) disclose how his procedure differs from that of the patrologies and manuals:

> That which is important is to restore the themes of the second and third centuries, and to give elements for reflection, in independence from later schemata. Instead of dividing the matter into fields, I have tried to point out the connections between dogmas, with my norm being the premisses the first great thinkers on the Christian message used as the basis for their reasoning... It will be difficult to find, among the ecclesiastical writers, a dogmatic theologian of the cut of Saint Irenaeus. One page of Valentinus (and his immediate disciples) teaches more than a hundred pages of later heterodox writers (Arians, Eunomians, Nestorians...).

O. has employed both his great skill as a theologian and his profound knowledge of the authors of the period in order to benefit us with a work which gathers together in a single organized survey the world of thought contained in the vast amount of material left over from the second and third centuries and presents that thought in an organized and densely knit exposition. O. approaches his topic with the specific aim of putting into relief the themes which dominated the thought of those who were the first to reflect on the Christian message. (Cf. p. V)

In their overall plan the forty-nine chapters of the book flow according to the plan of salvation history, with the first chapter treating the preliminary question of how the first Christian ideologues addressed the matter of coming to a knowledge of the Supreme Being. But only in the final part of the book (which is not numbered as a chapter, but is given the title "A guisa de epílogo") does O. answer a very important question: "Is there something — a concept, an idea — which sums up the preceding chapters? Something which synthesizes the Economy of Salvation?" His answer is: "Perhaps, 'man'". Since the concept of man plays such an important part in O.'s book, the reader should also peruse O.'s article *La definición del hombre en la teología del s. II°* in *Gregorianum* XLVIII (1967) 522-576, and should keep in mind the final paragraph of O.'s conclusion there (*ibid.*, p. 576):

> The classical definition of man, "a mortal, rational animal, with a capacity for understanding and for science", does not hold for the Christian authors of the second century. The ecclesiastics would like to characterize him as "a *carnal*, rational animal, with a capacity for the vision of God"; or also "plasma made to the image and likeness of God": with emphasis on his lowly origin and his divine destination. The Gnostics would give him the definition: "a living reality (configured) to the image of God": with a strong accent on the *form*.

Earlier (*ibid.*, p. 523) Orbe had pointed out that for the Gnostics the flesh, the sensible body, did not enter into the notion of man. These contrasting conceptions of man led to the result which O. presents in the concluding paragraph (on p. 1053) of the book here under review:

> The contempt of the "spirituals" (respectively the Gnostics) for the flesh unhappily involved the mysteries of the earthly life of Christ in the same contempt. The disdain also entertained by the rationalists (respectively the followers of Philo) for the flesh impoverished notably the mysteries of Christ. Only the very high esteem of Irenaeus for the flesh molded to the

image and likeness of God "theologically" involved the earthly Dispensation of Jesus and of his Church in the same esteem.

Two years after O.'s *Introducción* came out, there came to light an interesting fact, apropos of the use of the Stoic-inspired doctrine of the λόγος ἐνδιάθετος and the λόγος προφορικός in understanding the generation of the Son. This fact could have fitted into chapter 5 of O.'s book, on the Father and the Son. It concerns the anti-Christian polemic of the third-century philosopher Porphyry. For some time we have known that Porphyry argued as follows: if the Son of God were a λόγος, then He would have to be either a λόγος ἐνδιάθετος or a λόγος προφορικός; but He is neither one nor the other; therefore He is not a λόγος either (cf. Theophylact of Bulgaria, *Enarratio in Evangelium Ioannis* I, PG 123, 1141B5-8). However, to my knowledge, the proof Porphyry offered for his minor premisse was not known to the general public. That proof came to light with the publication of Michael Psellus's *Opusculum theologicum 75* on John 1:1 (in *Michaelis Pselli theologica*, Vol. I, edidit Paul Gautier, BSB B. G. Teubner Verlagsgesellschaft, Leipzig 1989, p. 301, ll. 107-110 [cf. *ibid., opusc. 97*, ll. 18-22]). Psellus tells us that Porphyry argued that if the Son were a λόγος προφορικός, then He could not appertain to the essence (He would not be οὐσιώδης), for He would be simultaneously enounced and would go away (ὁμοῦ γὰρ ἐξαγγέλεταί τε καί οἴχεται), while if He were a λόγος ἐνδιάθετος, He would be inseparable from the nature of the Father and could not go and come down from there to share our life (He would be ἀχώριστος τῆς τοῦ πατρὸς φύσεως· πῶς δὲ κεχώρισται καὶ πῶς ἐκεῖθεν εἰς τὸν βίον καταπεφοίτηκε;). Psellos (*ibid., opusc. 75*, ll. 111-116) answers that John 1:1 presents the Logos as neither enounced by the tongue nor after the manner of a habit (ἕξις), but as God and as differing from the Father only by reason of being "caused" (τῷ αἰτιατῷ καὶ μόνῳ). We note that Porphyry's argument would strike at any theologian who used the distinction between the λόγος ἐνδιάθετος and the λόγος προφορικός, whether that theologian was a Gnostic or an orthodox Christian. With regard to Porphyry's influence on later authors, outside of Psellus and Theophylact, it is possible that Gregory of Nazianzus had Porphyry as well as the Eunomians and Arius in mind when he wrote apropos of the Son being called Λόγος or Word: "But He is said to be the Word because He stands in relation to the Father as a word to the mind, not only on account of the passionless character of the generation, but on account of its conjunctive (συναφὲς) and enuntiative (ἐξαγγελτικόν) character" (*Orat. XXX* 20; PG 36, 129A2-5).

A book entitled *Christian Thought Revisited: Three Types of Theology* (Abingdon Press, Nashville, Tennessee, U.S.A. 1989, p. 185) by Justo L. González invites a word of comparison with O.'s book, since González and O. both construct their books around three authors, and they share two of them: Irenaeus and Origen. But while González composed a guide for the perplexed (cf. *ibid.*, p. 13-15), O. aimed at an exposition of a battle between theologies. Hence, González uses Tertullian to represent a third orthodox theology (cf. *ibid.*, p. 18), whereas O. shows us the Gnostic theology in conflict with the orthodox theologies of Irenaeus and Origen. For González, Tertul-

lian represents *Law* (cf. *ibid.*, p. 22), Origen *Truth* (*ibid.*, p. 27), and Irenaeus *History* (*ibid.*, p. 31). González has a much wider, less technically trained audience in view than O., and makes a much more summary presentation.

Indices of scriptural and patristic passages cited, and alphabetical indices of persons referred to and of the more important matters touched upon would have made even more precious this already highly valuable work.

It would be highly desirable for the wider diffusion of the riches contained in this book to have available translations of it into one or more other modern languages besides Spanish.

J. D. BAGGARLY, S.J.

Hermann Josef SIEBEN, *Kirchenväterhomilien zum Neuen Testament. Ein Repertorium der Textausgaben und Übersetzungen mit einem Anhang der Kirchenväterkommentare,* (= Instrvmenta Patristica, XXII) M. Nijhoff, The Hague, 1991, pp. 202.

It would be superfluous to emphasize here the importance of the part played in the history of the early Church by the exegesis of the New Testament on the part of both the Latin and the Greek Fathers. In point of fact the vigorous program of biblical exegesis they carried out resulted in the production of a considerable body of literature. Sieben's present attempt to define various peculiar aspects of this bulky mass of writings comes as a very timely aid for us.

The book Sieben has written is essentially a *repertorium* of the homilies of the Fathers on New Testament passages. He tells us that in the patristic period the Fathers generally engaged in one of two main methods of biblical exegesis: either a straightforward explanation of an entire book of Sacred Scripture or a rather detailed homily on a restricted text. Sieben has chosen to concentrate on (1) New Testament texts only and (2) on homilies on those texts, which we may reasonably believe were delivered on feast days. He holds himself firmly to these methodological principles and leaves out all that exegesis of New Testament passages transmitted by the well-known *catenae* as well as by the written commentaries. He gives information on the works of the Fathers up to 636 A.D. for the West (Isidore of Seville, though the last homily on which he gives a notice is a work of Gregory the Great) and up to John Damascene (ca. 750 A.D.) for the East.

We better appreciate the usefulness of the book when we look at the setup of the printed page. Beginning with Matthew's Gospel, Sieben lists groups of given verses within the chapters of the various books of the New Testament. In columns parallel to these verses he gives the name of the interpreter (= the Father), then the literary genre of the work (i.e., *liber, homilia, oratio, sermo, tractatus*) wherein the verses are found, the edition where the reader can find them, and finally modern translations of the works (he lists only those in German, English, French, Spanish, and Italian). At the end of the book an appendix lists a good number of entire commentaries on

each book of the New Testament. In this last part of his book Sieben has included all of those lengthy excerpts from commentaries which we find scattered throughout the *catenae*, although he has left out the poetical paraphrases (the *Evangelienharmonien*).

Clearly this book results from a patient and critical attempt to put into relief the fundamental contribution of the Latin and Greek Fathers to the understanding of the New Testament. Those who intend to use the Fathers in the interpretation of the New Testament will find in this book a timely and precious reference work. Persons who are capable of easily handling critical material in their efforts to investigate the cultural background of the Fathers will also find this book a precious instrument for their researches.

V. RUGGIERI S.J.

Russica

Giulia GIGANTE (a cura di), *Šestov, Berdjaev, Stepun, Askol'dov: Un artista del pensiero: Saggi su Dostoevskij*, Napoli, Ed. Cronopio 1992, pp. 166.

Questa raccolta contiene quattro studi su Dostoevskij: Lev Šestov, «Un talento profetico» (pp. 19-36); Nikolaj Berdjaev, «La rivelazione dell'uomo nell'opera di Dostoevskij» (pp. 37-73), Fëdor Stepun, «I "Demoni" e la rivoluzione bolscevica» (pp. 75-102) e Sergej Askol'dov, «Il significato etico-religioso di Dostoevskij» (pp. 103-152). Sono però tralasciati tanti altri su D., come i tre di Vladimir Solov'ëv, da cui ebbero inizio gli studi filosofici su D. (p. 15).

Secondo la curatrice, è stata l'idea di Berdjaev che chiama D. «artista del pensiero» (p. 51) a funzionare da criterio nella scelta (p. 11). Difatti se qualcosa rassomiglia D. alla Russia questa è l'immensità; lo stesso Berdjaev ha potuto scrivere «Dostoevskij è come la Russia con tutte le sue luci e ombre» (p. 17).

Il saggio più critico è di Lev Šestov, scritto nel 25° anniversario della scomparsa di D. Prendendo spunto da Solov'ëv, che chiama D. profeta (p. 21), Šestov rifiuta questa affermazione. Se ha ragione nel distinguere l'artista dal politico (p. 27), sembra confondere profezia e previsione (p. 23). Anzi, procede oltre e critica D. diventato celebre, per aver tradito il Vangelo e la propria professione di scrittore: la propria attività, perché i romanzi del D. celebre traggono tutto il loro valore in quanto rispecchia il D. «dal sottosuolo» (nome tratto dall'omonimo romanzo, pp. 30-31); il Vangelo, almeno da quando egli ha abbandonato il sottosuolo, perché dove il Vangelo richiede qualche cosa che sembra irrazionale D. non la eseguisce (p. 33).

Altro è il respiro del saggio di Berdjaev, per cui D. è anzitutto uno psi-

cologo che rivela la psicologia del sottosuolo (p. 39). Nella vita dei personaggi di D. l'importante sono i rapporti umani (p. 43). Si giunge allora ad una caratterizzazione di D. come grande pensatore, perché pensa in termini di opposizioni (p. 52), anche se «nella sua ideologia populistico-slavofila e ortodossa spariscono le contraddizioni» (p. 52) sicché dobbiamo dire che, grande nei romanzi, si rivela mediocre negli articoli (p. 52). Qui Berdjaev s'incontra con Šestov, anche se in forma meno polemica; anzi, quest'ultimo viene criticato per la sua interpretazione unilaterale di D. Ma, anche per Berdjaev, l'idea populista di D. nelle opere pubblicistiche è superficiale, anzi in contraddizione con ciò che D. ci ha rivelato dell'uomo (p. 69). Considera D. l'autore più cristiano e finisce con la frase significativa: «Egli stesso è la rivelazione del cuore dell'esser umano, del cuore di Gesù» (p. 73).

Il terzo articolo, di Stepun, sottolinea le riflessioni profetiche di D. sulle basi metafisiche del bolscevismo, sotteso da un'opposizione tra l'Anticristo europeo e il Cristo russo (p. 77). La profezia di D. si manifesta nel cogliere nelle idee di Tkačëv e di Nečaev la sostanza del razionalismo comunista (p. 79), come si è poi avverato (p. 93). Però il capitolo pamphlet de *I Demoni* non è all'altezza (p. 93), come il suo *Diario di uno scrittore* pecca di messianismo nazionalista e di sciovinismo confessionale (p. 98). Quelli poi che sono soliti giudicare l'atteggiamento di D. verso il cattolicesimo solo in base al Grande Inquisitore, considerino come D. esprima il timore che la Francia possa abbandonare il cattolicesimo e decadere (p. 98). Stepun dice anche: «Voglio sperare che la Russia, pur passando attraverso la scuola razionalistica del materialismo dialettico, non perda la capacità di "pensare con gli occhi"» (p. 102).

L'ultimo saggio di S. Askol'dov cerca di capire perché D. sia così caro ai russi. La saggezza di D. è di ordine psicologico, aliena da qualsiasi razionalizzazione, ma capace di coinvolgere. Per D. la prima tesi etica è «Sii un individuo» (p. 106). Nei suoi romanzi si svolgono numerose situazioni scandalose, nelle quali per l'appunto si manifesta il pathos dell'individualità (pp. 110-111). Per questo, il delitto è ingrediente fondamentale di quasi tutti i romanzi di D. (pp. 112, 124). L'individuo vale tanto agli occhi di D. perché nell'individuo c'è l'anelito all'organicità della vita spirituale (p. 116). È in questo contesto — contro l'illuminismo razionalista europeo — che eccheggia la celebre frase di D.: senza fede non c'è morale. D. ha una sua tesi alla Nietzsche che il malvagio, il santo e il peccatore sviluppano fin in fondo il loro potenziale avendo ugual valore proprio in quanto individui (pp. 116-117). Ma che D. non approva del male si mostra nell'argomento che sa usare la vita e che lui mette in rilievo — il castigo (p. 117). In questa prospettiva, lo stesso peccato diviene una specie di *humus* spirituale senza il quale non può crescere un rigoglioso germoglio (p. 125). Ma allora — ognuno è colpevole di tutto e per tutti (p. 125). Questo non induce D. al cinismo ma al *monacato laico*, tipico della spiritualità orientale: lo starec Zosima raccomanda ad Alëša Karamazov di restare nel mondo per compatire e comprendere (pp. 126-127). Anche il peccato ha carattere ecumenico. Questo ecumenismo del peccato (p. 130) si manifesta là dove coincidono D. e Solov'ëv: per l'uno, nel Grande Inquistore, per l'altro nell'anticristo (p. 148).

Utili le note bio-biografiche (pp. 159-165). Ma c'è una piccola confusione, a p. 61, la nota 2 è difatti 3 (p. 155) e la nota 5 a p. 71 in verità corrisponde alla nota 4 a p. 155. Per concludere, pur nella scelta ristretta, questo libro aiuta a scoprire la ricchezza di un pensatore religioso russo ortodosso.

E. G. FARRUGIA, S.J.

François ROULEAU, *Ivan Kiréievski et la naissance du slavophilisme.* Préface de M. Alain Besançon. Culture et vérité, série «horizon» nr. 2. Brepols, Turnhout, & Paris, 1990, pp. vi + 324.

L'ouvrage de R. a été présenté initialement comme thèse à la Sorbonne en 1972. Il a été écrit sur la direction d'Alexandre Koyré, décedé depuis. M. A. Besançon, qui faisait alors partie du jury, a rédigé la préface: pour nous faire comprendre ce qu'est le slavophilisme, dont IK est considéré le père, il se réfère à Berdiaev qui reconnaissait au communisme au moins le mérite d'avoir protégé la Russie de l'europèanisation (p. vi). L'Introduction élabore la relation entre Kiréievski et le slavophilisme (pp. 1-4). Un premier chapitre (pp. 5-85) est consacré à la vie et à la genèse de la pensée d'IK, le second (pp. 87-134) au mouvement slavophile, le troisième (pp. 135-157) au nationalisme romantique et à la philosophie de l'histoire, le quatrième (pp. 159-186) à la connaissance intégrale ou à la sagesse et le cinquième (pp. 187-210) à une esquisse d'une philosophie de la culture. Le sixième (pp. 211-252) a pour titre «De la philosophie selon Kiréievski à la philosophie de Kiréievski». À la fin on trouve dix annexes, une bibliographie et un index des noms propres (pp. 259-321).

Une image très nuancée d'Ivan Kiréievski en est le résultat. Pendant son voyage en Allemagne (1830-1831) IK critique Schleiermacher disant que sa synthèse entre foi et raison est seulement verbale, qu'il lui manque l'«intégrité», mot-clé de la pensée d'IK (p. 37). Son éducation avait été à la fois russe, allemande, française et anglaise; ainsi la Russie avait engendré un «homme européen» déjà au début du XIXe siècle, à cause de ses langues (russe, allemand, français et anglais), pour ne souligner qu'un aspect (p. 37), et qui rejoindra son premier point culminant en la création d'une revue *L'Européen* (1832) (p. 38). Elle contient, dans les première et troisième livraisons, un article d'IK qui est une profession de foi en l'Europe (p. 40). Mais avec les échecs IK découvre les Pères et une nouvelle manière de vivre et d'écrire. L'Occident vient à representer la pensée abstraite, l'Orient la pensée intégrale (pp. 72-73).

Ensuite vient la considération des diverses étapes du mouvement slavophile, qui se veut «pensée communautaire» et culture intégrale (p. 113). Un moment qui a acceleré la naissance de ce mouvement a été, sans doute, la victoire épique de la Russie sur Napoléon (p. 115): en remportant cette victoire elle devint une des premières nations européennes, sinon la première, mais elle reste en même temps différente des autres pays parce qu'elle était

affligée d'un sentiment d'infériorité sociale (p. 115). Pour le sentiment il y avait d'ailleurs des précédents dans la théorie de la troisième Rome (p. 116). *Slavianofilstvo ili zapadnitchestvo* est à l'ordre du jour (p. 125). L'histoire de l'Occident vient à signifier, pour IK, l'impasse du rationalisme: l'Occident dédouble, là où l'Orient intègre (p. 146-48). Pour expliquer l'échec de la Russie ancienne IK a recours à l'intrusion violente des cultures étrangères (p. 155).

La sagesse, c'est la connaissance intégrale (p. 159). Au contraire, une pensée coupée du cœur devient une espèce de philosophie du divertissement (p. 173). Ici nous pouvons voir les origines de la sobornost (qu'on n'oublie pas que la mère d'IK était une Chomjakov!): tout ce qu'il y a d'essentiel dans l'âme grandit socialement: c'est la connaissance de la communauté qui compte! (p. 184).

Si pour des raisons de clarté R. opère un découpage entre «philosophie de la connaissance» et «philosophie de la culture», les deux réalités sont, chez IK, en même temps le principe et son application (p. 187). En dépit de toute critique de l'Occident, IK préconise une synthèse entre «culture européenne» et les «principes russes» (p. 192). Les Pères en seraient une des composantes, grace à leur manière intégrale de penser (p. 195).

La nouvelle philosophie, mieux: la sagesse, dont rêve IK, G. R. Skovoroda (1722-1794) était le premier à y songer (p. 213). Mais reste une ambiguïté: IK nie à la pensée française son importance, même s'il se considère un successeur de Pascal (p. 218). Nous voyons en cela une certaine ambiguïté de IK: il suffit de penser à Maine de Biran, pour voir que la tradition de Pascal, en dépit du prétendu rationalisme, a été continuée (pp. 218-219). Surtout, on notera l'absence de la christologie chez les slavophiles: nous avons affaire à un Christ romantique (pp. 245-246). Après avoir demasqué l'influence gnostique qu'inspire l'idéalisme allemand, IK tombe dans une autre forme de gnosticisme, parce qu'il ne sort pas de la problématique idéaliste, bien qu'il critique l'idéalisme (pp. 215, 242-243, 250). Bien qu'en tel bilan puisse sembler négatif, il l'est en réalité beaucoup moins qu'il ne paraît, parce qu'il confirme l'idée-maîtresse d'IK que la philosophie du futur doit être faite en étroite collaboration entre Orient et Occident (p. 250). Sans IK un Dostoïevski et un Soloviev deviennent impossible (p. 255).

À propos de la phrase de Dostoïevski, «la beauté sauvera le monde» R. la stigmatise comme doublement blasphématoire, «car le monde est sauvé par Jésus-Christ et il est déjà sauvé» (p. 23, note 44). Mais à cette opinion de R. on peut rétorquer que la portée des phrases les plus profondes, qu'on peut trouver même chez les méchants, les dépassent, comme c'était le cas de Qaïphe (Jean 11:49-50). Il est vrai que Stepan Trofimovič prononce cette phrase à la fête des nihilistes, mais c'est le premier pas qui déclenche sa conversion avec la conviction qu'un jour la Russie siégera aux pieds de Jésus (cfr F. Stepun, «I "Demoni" e la rivoluzione bolscevica», G. Gigante (a cura di), *Un artista del pensiero: Saggi su Dostoevskij*. Cronopio, Napoli 1992, pp. 80-81; en voir le compte-rendu ici, aux pp. 628-630). Donc c'est possible de voir en cette phrase un rayon de la grace qui touche le pécheur, en lui moyennant la beauté de Dieu.

Mais, à part des exceptions comme celle-là, le livre est très bien écrit: il progresse linéairement d'une section à l'autre et son jugement est d'habitude sûr et équilibré, avec de copieuses citations qui fournissent une documentation exemplaire.

E. G. FARRUGIA, S.J.

Vladimir SOLOVIEV, *Leçons sur la divino-humanité.* Traduit du russe par Bernard Marchadier. Préface de François Rouleau. Patrimoines: Orthodoxie. Les éditions du Cerf, Paris 1991, pp. 180.

Nous avons affaire à la première traduction française d'un livre que le jeune Soloviev a publié de ses conférences, données en 1877 et 1878 à Saint-Pétersbourg. En choisissant ce thème, en même temps «classique et insolite» (p. 7), il reprenait une idée chère aux slavophiles, qui est la récapitulation universelle par l'union du divin et de l'humain dans le Christ (p. 10). En douze conférences le jeune professeur retrace la démarche de l'athéisme matérialiste aveugle, qui voyait dans l'évolutionnisme une introduction passe-partout philosophique, à la foi chrétienne, qui pourtant n'exclut pas un évolutionnisme ouvert à la liberté de l'esprit. La clef de voûte de cette manière de conduire le dialogue, si indispensable durant le siècle dernier, entre science et foi, est la pensée organique. Celle-ci est la seule capable de pénétrer toute la réalité et de faire usage de l'intuition intellectuelle (p. 11).

Le livre consiste plus exactement en douze leçons qui contiennent (selon la description de F. Copleston) la synthèse philosophique correspondante à la doctrine chrétienne de la Trinité. Ou bien, comme l'exprime R. dans son introduction, c'est le rapport absolu-monde qui fait le contenu du livre, ce qui dans le détail signifie une immense fresque à laquelle rien ne manque (pp. 8-9). Dans ce système, qui voudrait tout intégrer, on procède sans le principe du tiers exclu (*tertium non datur*). En effet, avec ces catégories sophianiques-gnostiques S. cherche d'intérpreter toutes les vérités partielles à la lumière de la doctrine de Chalcédoine sur l'unité de la personne de Jésus-Christ, Dieu et homme (pp. 11-12). R. affirme aussi que dans les *Leçons* on rencontre tous les principes des slavophiles (p. 13). D'ailleurs, chez S., le slavophilisme est beaucoup moins simpliste, parce qu'il voudrait dépasser le particularisme national, pour ne rien dire du fait que sur le S. de la maturité qui sera très sevère avec le slavophilisme (p. 14).

Il est intéressant de noter ce que S. dit à propos du *Kulturkampf* mené contre le catholicisme dans des pays voisins (p. 27). «Il est rare que l'on soit impartial vis-à-vis du catholicisme» (p. 28). S. découvre la personne comme absolu négatif et positif et voit la raçine du mal exactement dans cette tension: «Potentiellement, le *moi* humain est absolu; actuellement, il est négligeable» (p. 36). À propos des noncroyants S. affirme que, puisqu'ils doivent connaître ce qu'ils nient, ils doivent aussi être familiers avec la philosophie de la religion (p. 47). Et à propos de la relation entre bouddhisme et platonisme il fait cette remarque. Si, pour le bouddhisme, tout ce qui est n'est pas

la vérité, la vérité est ce qui n'est pas, le néant; pendant que, pour le platonisme, si ce qui existe immédiatement pour nous n'est pas la vérité, cette vérité peut être reconnue seulement «parce qu'il y a une autre réalité qui possède le caractère de vérité et d'essentialité» (p. 63). La Sophia est appelée «le corps divin» (pp. 116; 138). C'est pourquoi, en quittant les icônes on arrive au rationalisme et, pire, à l'athéisme (p. 116). Pendant que l'espace est la forme extérieure de la multiplicité des éléments désintégrés, le Logos est la forme intérieure de l'uni-totalité (pp. 147, 157).

Un tel système n'est pas tout-à-fait exempt d'éléments douteux. D'ailleurs, la dynamique globale de la pensée de S. le ramène au Christ, et les imperfections s'expliquent, comme le montre B. Schultze, par le fait que S. n'a pas eu la possibilité de porter son système à son achèvement à cause de sa mort prématurée. Au-delà de l'intérêt que ce livre garde encore pour nous — en son temps il a suscité tant de polémiques: Léon Tolstoi a quitté la salle pendant une des conférences, tandis que Dostoïevski était plein d'admiration —, il y a en plus une main tendue vers l'Occident. En effet, Soloviev utilise ici un language évolutionniste et spiritualiste semblable à celui de Bergson. Un tel rapprochement pourrait nous aider à conduire un dialogue sur l'image comme synthèse philosophico-théologique (cfr ce qui est dit sur le *tertium non datur* à la page 11).

E. G. FARRUGIA, S.J.

Slavica

The Ukrainian Religious Experience. Tradition and the Ukrainian Cultural Context, edited by David J. GOA, Canadian Institute of Ukrainian Studies, University of Alberta, Edmonton, 1989, pp. xiv + 243.

A serene, self-critical, ecumenical spirit distinguishes this collaboration of Orthodox and Catholic scholars on a volatile subject where hysteria and deliberate distortions of history are often the rule. The subtitle accurately reflects the contents of these Proceedings of a 1986 University of Alberta Conference: papers treat the Baptism of Rus' (O. Pritsak), Ukrainian liturgy (D. J. Goa, C. Kucharek) and liturgical space (R. Zuk, S. Keleher), the myriad socio-historical problems faced in the New World (S. Jarmus, A. Krawchuk, R. Yereniuk, D. J. Dunn, V. Markus, O. Wolowyna, V. Olender, E. Lowig, S. Matiasz, J. Pelikan), and S. Senyk handles the history of religious congregations with her customary mastery of the sources and their interpretation.

Since the papers, uniformly good, were delivered, epoch-making events have revolutionized Ukrainian religious history. But these contributions to a history not yet over gain rather than lose interest in the light of these upheavals. My remarks shall be restricted to the special actuality of some of the papers in the light of renewed Orthodox-Catholic conflicts resulting from these changes.

O. Pritsak opens the volume with the best available summary of the Baptism of Rus' in 988. If the story has little to edify, P's account sets the record straight and gives food for thought to those who, while celebrating the millennium with justifiable pride, complained bitterly all the while of the politics and pressure involved in the 1596 Union of Brest — as if the inhabitants of Rus' had any say in what occurred in 988. Before the 20th century everything was decided from above, and so 988, like 1596, were political acts decided over the people's heads, in which they had no choice but to acquiesce. Here as elsewhere, there is nothing like a pinch of history to put things in perspective.

The fine contributions of S. Jarmus and A. Krawchuk treat the clergy and their problems, especially those caused by the destructive Catholic insistence on a celibate clergy and refusal to name a Ukrainian bishop. The pitiful pleas of the people for clergy from their homeland and the obstacles set up by the Roman Catholic hierarchies in the US and Canada to prevent their coming to the New World, remain a source of eternal shame. Only in 1911, after untold harm to souls had already been done, were Latin objections overcome and a Ukrainian Catholic bishop named for Canada. No wonder so many Catholics turned to the Orthodox in desperation and disgust. In 1931, 24.6% of all Ukrainians in Canada were Orthodox, the majority of them former Catholics, whereas only 11.5% were still in the Catholic Church. For this sad story, let them read Roman Yereniuk's serenely objective study.

The 1989 restoration of the Ukrainian Catholic Church in Ukraine makes the trenchant studies of D. J. Dunn and B. R. Borciurkiw especially relevant. They cover the relentless Russian repression of Catholics before the revolution, as well as the 1946 suppression, persecution, and later catacomb life of the Ukrainian Catholic Church.

D's study reminds those who rightly complain of how the Orthodox were treated in Catholic states like Poland, that Catholics — Latin Catholics — suffered equally bitter persecution and suppression in the Russian Empire long before Stalin came along. But what D. says (p. 136) about the Greek Catholic Church surviving under communism only in Yugoslavia is wrong: it survived also in Hungary and Bulgaria. D. is also acute on the dilemma the Vatican Ostpolitik posed to the Ukrainian Catholics, and on the excessively sanguine presumption of goodwill on the part of the Orthodox. It was believed that the Russian and Romanian Orthodox authorities collaborated in the Stalinist suppression of the Eastern Catholic Churches and continued to lie about it only because they were forced to. Recent events have shown, however, that they tried in every way to prevent granting freedom to the Greek Catholic Church, and continued to lie about its suppression in the 40s even when it was no longer imperative to do so. For this they now stand before the bar of history. But I am not so sure that the Vatican's reticence in the face of nationalism in church affairs is wrong. Nationalism is the bane of Eastern Christianity in modern times, as is perfectly clear from recent studies from Duke University Press of Durham North Carolina (P. RAMET, ed., *Religion and Nationalism in Soviet and East European Politics*, 1984; ID., *Eastern Christianity and Politics in the Twentieth Century*, 1988).

D's views (p. 139) on the Ukrainian Catholic Church as a "logical model for the reunion of Orthodoxy with Rome" are naive in the extreme, but his concluding remarks (p. 141) were strikingly prophetic: "The future is difficult to predict, but the triangular relationship between Moscow, Rome and the Ukrainian Catholic Church is, I believe, a key to understanding the future of Eastern Europe. It should be watched carefully."

On this broader horizon several lessons can be drawn from this history: [1] Eastern Catholicism will not disappear nor be suppressed by force. [2] The accusation that it is an artificial creation, without popular religious roots, which will collapse of its own internal contradictions as soon as its presumed external props are removed, has been proven false. [3] If there is to be any religious peace in the East, any ecumenism worth having, it must be based on total truth, freedom, and justice for all. [4] Peoples' forms of religious expression and religious allegiances and alliances are matters to be determined by them, not for them by anyone else. [5] The days when the civilized world was willing, out of compassion for the persecuted, to put up with a barrage of lies and distortions of history on the supposition that the authors of this mendacious campaign were not free to do otherwise, are over.

But hope for the future can be found in the serene tones of Ukrainian Orthodox Professor Roman Yereniuk's admirable conclusion (pp. 125-6): "The surviving jurisdictions, the Ukrainian Catholic Church and the Ukrainian Orthodox Church, had the ability to resolve satisfactorily the challenges of their time and accommodate themselves to the new situation in a creative way... Each continued to challenge the other in an informal way and together they represent the traditional spiritual values of the Ukrainian people." When this can be said, in the same tones, by churchmen in the former USSR and Romania, true ecumenism will have arrived there. And no other kind of ecumenism is worth the trouble. Horrendous injustices have marked our common Catholic-Orthodox history *from both sides*, and no one admits and regrets the Catholic crimes more than I. But unless we turn the page by a common act of mutual confession, repentance, and reconciliation, on the basis of charity with complete truth and justice for all, then any pretence at ecumenism will remain an empty show.

R. F. TAFT, S.J.

Ihor ŠEVČENKO, *Byzantium and the Slavs in Letters and Culture* (= Renovatio 1), Harvard Ukrainian Research Institute, Cambridge, Massaschusetts — Istituto Universitario Orientale, Napoli 1991, pp. XII + 740, numerose figure e tavole f.t.

La collana «Renovatio» inaugurata con questo volume e patrocinata dalle due Istituzioni accademiche su indicate, si propone — come è dichiarato nell'avviso editoriale — di ripubblicare delle raccolte di articoli e saggi, delle monografie e dei testi e documenti che riguardano gli studi slavi, bizantini ed euroasiatici. «Di regola — viene precisato — ogni contributo ripubblicato

sarà fornito di un saggio retrospettivo sugli sviluppi nel settore relativo». Si mira dunque a riproporre contributi già pubblicati magari da vari decenni, ma ora, in qualche modo, rinnovati o aggiornati: qualcosa di analogo (dunque non del tutto simile né del tutto diverso) alla ben nota serie dei «Variorum Reprints» di Londra.

L'esempio datoci dal prof. Ševčenko con questo grosso volume illustra tale programma in modo chiaro ed eloquente.

L'illustre Professore della Harvard University vi ripubblica 35 suoi contributi già apparsi in riviste o pubblicazioni d'altro genere negli anni 1952-1984. Nella Prefazione (pp. 6-7) avverte che la raccolta non esaurisce il numero degli articoli disponibili, perché egli, spinto da vari motivi, ne ha esclusi una decina.

Ad ogni modo va rilevato che 33 dei contributi ripubblicati sono in lingua inglese e che soltanto 1 è di ucraino (n. IV) e 1 in polacco (n. XXIII). Il genere dei contributi varia: si va dalla studio critico di testi bizantini, latini e paleoslavi, talora con l'apporto di mss. poco noti o sconosciuti (nn. III, VI, XIII, XVIII, XXI, XXVI, XXIX, XXXIV); dalla pubblicazione di nuovi documenti riguardanti le vicende del *Codex Sinaiticus* (nn. XV); da studi sul contenuto concettuale di qualche fonte agiografica (nn. VIII) a esposizioni generali degli influssi politici, ideologici e culturali di Bisanzio sugli Slavi (nn. I, IX, XII, XX, XXXIII); a ricerche storiche o storico-artistiche su singoli personaggi storici, come Jaroslav I (n. XIV), Svietoslav (nn. XVII e XVIII), i SS. Cirillo e Metodio (n. XXVII), Pietro Moghila (n. XXXV); a medaglioni bio-bibliografici di noti bizantinisti e slavisti, come George Christos Soulis (n. XIX), Michael Cherniavsky (n. XXVIII), Frantisek Dvornik (n. XXXI) e Georg Ostrogorky (n. XXXIII); a recensioni, infine, spesso molto lunghe e dense di osservazioni e suggerimenti (nn. V, VII, X, XI, XVI, XXIX. Non mancano due prefazioni a libri di Ivan Dujčev (n. XXIV) e di Friedrich Westberg (n. XXX), come neppure uno studio sui frammenti glagolitici scoperti nel 1975 sul Sinai (n. XXXIV) e uno sul poemetto *Scacchia ludus* di Marco Girolamo Vida e le sue sorti in versione inglese e polacca (n. XXIII).

Questa ricchezza e varietà dei generi fa intravedere la vastità delle tematiche e degli interessi dell'A. Egli sa coniugare egregiamente la sensibilità del filologo scaltrito e informatissimo con la visione dello storico formatosi sulle fonti di prima mano. Ciò che colpisce subito in uno qualsiasi dei suoi contributi — come del resto nelle sue opere maggiori — è l'impegno a prendere le questioni di petto, ad approfondirle in tutte le direzioni possibili. Ciò spiega lo sviluppo talora eccezionale del suo apparato di note, dense di riferimenti e di spunti critici; come pure lo sforzo scrupoloso di aggiornare brevemente il lettore negli *Addenda* (pp. 727-740); facendoli precedere dalla lista dei periodici e pubblicazioni in cui apparvero per la prima volta i 35 contributi, e da un minuzioso Indice dei nomi propri, dei vocaboli e delle cose più notevoli.

Superfluo dire che tutto ciò conferisce al volume l'aspetto e la consistenza di un'opera di eccezionale valore per i settori della bizantinistica e della slavistica. E appunto per questo riesce molto spiacevole che la veste tipogra-

fica di un libro simile, pur stampato negli Stati Uniti d'America, sia tutt'altro che lussuosa o tecnicamente perfetta: alla frequente mancanza di nitidezza dei caratteri nelle note si aggiunge la pessima riuscita delle fotografie di monumenti e miniature, senza contare che molte pagine con fotocopie di stampati o con facsimili di mss. sono semplicemente illeggibili; evidentemente, qui si rivela l'errore di non aver usato per le illustrazioni carta lucida o patinata. Dobbiamo scusare tale errore come una scelta involontaria, a cui ci si è rassegnati per difficoltà economiche?

C. CAPIZZI, S.J.

Spiritualia

Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire, fondé par M. Viller, F. Cavallera, J. de Guibert, et A. Rayez. continué par A. Derville, P. Lamarche et A. Solignac de la Compagnie de Jésus, avec le concours d'un grand nombre de collaborateurs. Fascicules CII-CIII *Ubald-Vide*, Beauchesne, Paris 1992, cc. 1-576.

Ci sono in questi due fascicoli del volume 16, voci di portata universale che interessano Oriente e Occidente. Cito, per esempio, la voce *Union à Dieu*, di M. Dupuis (cc. 40-61), studiata nella Bibbia, nella storia del pensiero, soprattutto del neoplatonismo, all'interno del quale c'è Giamblico, Plotino (cosí bene studiato da Arnou) e Proclo, con ripercussioni nei Padri orientali come, per esempio, lo pseudo-Dionigi. L'A. estende la sua indagine alle concezioni degli spiritualisti e dei mistici cristiani, quali Rusbrochio, Teresa d'Avila, Giovanni della Croce, Francesco di Sales. Una tematica generale è pure *Utopie*, di G.-Th. Bedouelle, cc. 101-113, che si limita però a considerare le utopie cristiane del Rinascimento, da Tommaso Moro a Cyrano de Bergerac, riconoscendone le fonti nella *Repubblica* di Platone o nella *Città di Dio* agostiniana. Verrebbe da paragonare l'utopia cristiana con altre utopie, per esempio islamiche, come della *Città virtuosa*, di Avicenna, o del *Filosofo autodidatta*, di Avenpace, pure di matrice platonica. *Valeur*, di I. Gobry, cc. 171-183, applica alla spiritualità la filosofia dei valori, dove valore soggettivamente è ciò che ci attira; oggettivamente ciò che dà senso all'essere. L'etica cristiana ha un valore fondamentale: Dio solo deve essere amato di amore assoluto. Gesú è maestro di tale valore. *Vanité du monde*, di H. Sieben cc. 257-269, trova espressa la relatività delle cose, da Qohelet, a Rom 8,20, ai Padri, agli autori medievali, ai moderni e, benché con minore accentuazione, nel Vat II. *Vérité* è suddivisa in tre parti, affidate ad autori diversi. La prima, di I. La Potterie, cc. 413-427, addottoratosi al Biblico con una tesi sulla verità in Gv, ricerca cosa sia la verità nella Scrittura. La seconda di A. Solignac, cc. 427-444, studia la verità dai Greci al medioevo. La terza, di R. Braque, cc. 444-453, la considera fino ai contemporanei, tracciando una spiritualità

del vero. *Vertus* di J.-M. Aubert, cc. 485-497 si occupa delle varie concezioni della virtù, dalla antichità pagana, all'antichità cristiana, per giungere a una dottrina contemporanea della virtú secondo il Cristianesimo. *Vertus et Vices* (Traités sur les), di A. Solignac, cc. 497-507, studia un genere letterario che abbraccia dal *Conflictus Vitiorum et Virtutum* di Prudenzio, ai vari scritti di *psicomachia*, fino a *Characters of Vertues and Vices* del vescovo anglicano J. Hall. *Vêtement* di M. Balmary. cc. 511-515, pur risalendo al racconto biblico delle origini, non si sofferma purtroppo sui commenti patristici in proposito. *Veuvage-Veuve* di H. Marchal, cc. 522-529, esamina la condizione vedovile nell'antichità, nel mondo ebraico, nella Chiesa primitiva e nei tempi nostri, non senza individuare una professione della vedovanza cristiana. Un altro articolo di carattere generale, *Vide*, ha in questo 2° fascicolo soltanto la prima parte, di M. Dupuy, cc. 570-576, riguardante l'Occidente.

Degli articoli che non hanno tematica generale ne segnaliamo alcuni che interessano l'Oriente Cristiano. Così, per es., *Valentin, École Valentinienne*, di J.-D. Dubois, cc. 146-156, tratta dell'importante scuola gnostica fiorita in Egitto, Siria e Asia Minore, quindi trapiantata in Africa Settentrionale, in Italia e in Gallia. *Valère de Bierzo*, di A. Solignac, cc. 159-164, ha permesso l'identificazione della famosa viaggiatrice occidentale in Oriente, Egeria. *Valla Laurent*, di M. Fois, cc. 192-202, è un importante personaggio, anello di congiunzione fra platonismo e Rinascimento italiano. *Van Houtryve, Louis, Idesbald*, di G. Michiels, cc. 256-257, è un benedettino che si interessa all'Oriente Cristiano, non solo perché ammira Lambert Beauduin, ma anche per i suoi incontri con il principe rumeno Vladimir Ghika. *Vasilij de Poiana Maruluj*, di E. Raccanello, cc. 292-298, è un esempio di tempestiva sensibilità per l'Oriente da parte del DSp. Infatti è recente la tesi dello stesso Raccanello sulla preghiera di Gesù presso questo starets rumeno e, ancora più recente, l'art. di Raccanello sullo stesso tema in *Irenikon*. *Vaeterbuch*, di K. Kunze, cc. 301-304, è la prima trasposizione in tedesco, nella seconda metà del secolo XIII, delle *Vite dei Padri*. *Venturin de Bergame*, di A. Duval, cc. 373-376, è un domenicano che, dopo aver sognato invano di partire per l'Oriente come fratello peregrinante, è incaricato da Clemente VI di predicare la crociata contro i Turchi. Propone a guidarla l'incapace Umberto II, con effetti disastrosi per i crociati e per sé, morendo a Smirne nel 1346. *Verba Seniorum*, di A. Solignac, cc. 383-392, rinvia all'art. *Apophtegmes* di F. Cavallera, ma rende conto dello sviluppo degli studi dal 1934, anno di redazione di quell'articolo. Dopo aver distinto i generi letterari di *Vitae Patrum* e di *Apophtegmata*, l'A. riprende le conclusioni di J.-Cl. Guy, purtroppo prematuramente scomparso, talvolta in contrasto con gli studi, pure fondamentali, di W. Bousset: priorità cronologica della collezione alfabetica anonima sulla collezione sistematica e tuttavia dipendenza genetica della alfabetica dalla sistematica, attraverso un'altra «forma intermedia comune». Ci sarebbe dunque all'inizio una tradizione orale, quindi un fissarsi di singole unità che vanno crescendo in numero e in sviluppo. L'art. enumera anche le versioni recenti in francese, in tedesco, in inglese, in italiano, in polacco, in spagnolo. Aggiungo che a Trichur, in India, usciva nel 1962 una traduzione parziale in siriaco volgare. Ma anche edizioni di antiche versioni si sono fatte di recente come nel 1971 a

Coimbra della latina di Pascasio de Dume e nel 1980 a Sofia di quella antica in bulgaro. Quanto alla spiritualità dei *Verba*, l'A. si sofferma su tre punti caratteristici: non giudicare; carità verso gli ultimi; esclusione di qualunque monopolio monastico sulla perfezione cristiana.

Si compie così una delle ultime tappe verso il compimento del DSp, *monumentum aere perennius.*

V. POGGI S.J.

Irénée HAUSHERR, *Spiritual Direction in the Early Christian East.* Foreword by Bishop Kallistos Ware. Trans. by Anthony P. Gythiel. Cistercian Studies Series: No. 116. Cistercian Publications. Kalamazoo, Michigan 1990, pp. xxxiii + 434.

In accordance with the policy which then obtained at the PIO not to review books written by its own professors, the present work by Irénée Hausherr (d. 1978) received no critical appreciation in OCP when it first appeared in 1955. The English translation comes at a time when the theme of spiritual direction in general, and the vocabulary of *staretz* and *geron* in particular, have come in vogue.

The structure of the book discloses its clarity. The first chapter, the "Introduction" (pp. 1-8), already sets the tone by distinguishing between spiritual direction, the power of orders, the term "spiritual father" as a key-word to understand the East and the healing which is part and parcel of any spiritual direction (p. 4). In the second chapter the word "father" and spiritual" are analyzed (pp. 9-50). The third chapter (pp. 51-122) and the fourth (pp. 123-154) deal respectively with the qualities and the duties of the spiritual father. For those seeking guidance, the prime requisite is openness of heart (pp. 155-184). Hausherr expatiates further on the duties of the disciple in the sixth chapter (pp. 185-222) and the practice of the revelation of thoughts in the seventh (pp. 223-242). In chapter eight there follows a discussion on the efficacy of direction (pp. 243-266). Finally, chapter nine probes into the expertise necessary to direct nuns and lay people (pp. 267-332). There follow a Glossary, a List of Names, a Table of Abbreviations, Selected Bibliography, a Subject Index and a Names Index (pp. 333-434).

In this new edition a foreword by Bishop Kallistos Ware has been added (pp. vii-xxxiii). It was first published under the title of "The Spiritual Father in Saint John Climacus and Saint Symeon the New Theologian", in: *Studia Patristica* XVIII/2 (Kalamazoo: Cistercian Publications-Leuven: Peeters 1990.

In order to be able to make his point in favour of the hallowed tradition of spiritual direction by both men and women, Hausherr had to do away with the prejudice, popularized by K. Holl's *Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem neuen Theologen* (Leipzig 1898), that lay people possessed the power to forgive sins. Failure

to draw a distinction between "revelation of thoughts" and "accusation of sins" is at the root of K. Holl's error (pp. 99-100). Hausherr suggests that, if lay monks came to impart absolution, the abuse cropped up largely as a consequence of the suffering endured by monks at the age of iconoclasm, which gave them the aura of being superior to other groups, including priests. Whence the great Eastern canonist, Balsamon (d. after 1195), had to warn against treating hieromonks as if only they were really priests (pp. 102-103).

The foreword throws some light on the issue. Ware could not avoid touching one of the more controversial aspects in Symeon the New Theologian, namely whether lay monks can forgive sins (pp. xx-xxiii). Ware suggests that Symeon's "Letter On Confession", rather than being pressed according to its literal sense as if it purported to be a systematic treatise, should be taken as a prophetic warning. In view of this problem, become once more acute in the current theological discussion, what Hausherr wrote on fatherhood and motherhood back almost forty years ago acquires a new poignancy (cfr pp. 21, 267ff).

Thus reading Hausherr proves refreshing. His book sounds modern, even anticipatory of current problems with inclusive language. Rightly it is considered to be a classic because he tackles intriguing problems by drawing on a vast array of patristic documents, as well as pertinent secondary literature, which he brings to bear on them.

Nonetheless, in spite of so much virtuosity, one may still express some desiderata which could realistically be fulfilled within the compass of a single volume. In view of the decisive role symbol plays in counselling as well as in pedagogy Hausherr could perhaps have afforded us some commentary on the hermeneutics of symbolism used in spiritual direction and which finds expression, for example, in the *Apophthegmata Patrum*. Some comments to this effect, strewn here and there (cfr pp. 198, 273), would have thoroughly merited to be enlarged and developed into a separate section. Furthermore, in view of the practice of direction such practical hints as may be gleaned from the Fathers thoroughly deserve to be scrutinized and perhaps be compared with other forms of therapy. From the standpoint of Eastern theology the reader could have expected Hausherr to push his philological analyses of the main words of this book even further, till he meets other dogmatic issues. Thus Eastern trinitarian doctrine insists, more so than the Western, that the persons of the Trinity enjoy a specific role in our deification, a point which earlier in the century became a moot-issue in the West. According to those who favour real rather than merely appropriated relations of the persons of the Trinity in grace (for example, K. Rahner in his criticism of P. Galtier), the Our Father is addressed strictly speaking only to the Father in the Trinity, and only in an extended way to the other Persons.

The translation, though by and large idiomatic, leaves at more than one point something to be desired. It is, for one thing, not free from errors. Thus, we come across "incorrectibility" (p. 74) instead of "incorrigibility"; "martyry" (p. 178) instead of "martyrdom"; "will never ceasing" (p. 193) instead of "will never cease"; and adjectives for languages are often used in small case instead of upper case (cfr p. 206).

The copious tables at the end are very useful and greatly enhance the value of the book as a reference work.

All in all, we thank the Cistercians of Kalamazoo, Michigan for making available in English yet another of Hausherr's works and we hope that they will continue to do so.

E. G. FARRUGIA, S.J.

J. TOURAILLE (a cura di), *Nouvelle Petite Philocalie. Extraits thématiques de la Grande Philocalie Grecque, Perspective Orthodoxe n. 10*, Labor et Fides Genève 1992, pp. 195.

Come il sottotitolo indica, questo libro raccoglie tratti scelti della Filocalia. Un'antologia fatta con la specifica intenzionalità, di offrire l'iter della bellezza spirituale attraverso i detti dei Padri. Un cammino spirituale verso la deificazione piena, così come viene presentata dalla spiritualità della Chiesa antica. La traduzione francese è tratta dall'edizione classica francese pubblicata in 11 fascicoli a suo tempo dall'Abbaye de Bellefontaine. Gli autori dei testi sono citati a fondo pagina, secondo l'edizione succitata.

V. RUGGIERI S.J.

Theologica

Angelo AMATO, *Gesù il Signore: Corso di teologia sistematica* 4. Edizioni Dehoniane, Bologna 1988, pp. 504.

Il lavoro attuale è un saggio di teologia sistematica, imperniata sulla storia. Dopo le abbreviazioni e le sigle (pp. 5-6) e un'«Introduzione al mistero di Cristo» (pp. 9-53), vengono le tre grandi parti in cui l'opera è suddivisa. La prima parte considera la base della fede in Gesù Cristo nella Scrittura (pp. 57-114). La seconda (pp. 145-302) copre la parte storica, in maniera dettagliata per la patristica (pp. 145-287), ma sbrigativa per l'epoca susseguente specie medievale (pp. 289-302), mentre spunti di cristologia moderna vengono tratteggiati attraverso tutta la parte sistematica del lavoro, (pp. 305-478). Questa terza parte offre una sintesi di ciò che Gesù Salvatore significa per noi (pp. 305-478). Quindi ci sono i vari indici, dei nomi (pp. 481-491) e generale (pp. 493-504).

Nella sezione patristica l'A. vede il passaggio dalla Scrittura ai Padri, come tradizione interpretativa della Scrittura (p. 147), tradizione che si attua

per selezione, trasformazione e reinterpretazione (p. 149). Questo approfondimento della fede si avvale anche della filosofia, benché Nicea I demitizzi l'ellenismo, riconoscendo solo due modi di essere: dell'ente creato e dell'increato (p. 173).

La sintesi storica che ne risulta è notevole, anche se talvolta avrebbe bisogno di arricchire la sua gamma. Per esempio, invece di eresia «macedoniana», si direbbe meglio eresia «pneumatomaca» (p. 181-182, 190). Interessante l'asserzione che Nestorio abbia una concezione «binitaria» del Figlio, mentre Cirillo raccoglie l'eredità trialogica orientale e include l'«incarnato dallo Spirito» (p. 190). A p. 199 l'A. parla di Chiesa nestoriana, che oggidì si direbbe «Chiesa d'Oriente». Non sembra recepire la recente discussione su Nestorio (magari criticandola) come è articolata in Grillmeier, il quale, se non lo scagiona dall'errore, lo coglie aldilà delle categorie solite (p. 206). Sembra anche che l'A. ignori la «dimensione semantica» e non valuti il fatto che Nestorio accetta la *Theotokos* prima di Efeso (p. 207). Al contrario, la sintesi su Calcedonia è più equilibrata (p. 218-233). E anche se la parte della cristologia medievale è troppo breve, riesce a individuare elementi abbastanza significativi.

Interessante e densa la parte sistematica che sembra conoscere molti spunti di cristologia orientale. Predomina però un'ottica occidentale. Per esempio, nel «descendit in inferna», non sfrutta la potenzialità ecumenica di questo punto così caro agli Orientali. Quanto asserisce di Rahner mostra talvolta una certa familiarità con lui (e.g., p. 313), ma non sempre è immune da pregiudizi correnti (p. 370): Rahner *non* voleva sostituire il termine «persona», ma, ritenendolo, voleva aggiungergli una valenza semantica più accessibile ai moderni.

Ci si può chiedere se tra i rappresentanti della cristologia «dal di fuori» si possa annoverare Kierkegaard, Dostoevskij e Stein (p. 21).

Ma un libro che è così impegnato nella prospettiva storica e sistematica a stento riuscirebbe a soddisfare gli esigenti. Riconosciamo almeno i meriti della sintesi. Le note bibliografiche, talvolta nutrite di commenti, servono per orientarci meglio in un ambito così vasto. Il libro si legge con facilità e presenta una prima sintesi utilissima non solo per gli studenti universitari, ma anche per tutti coloro che vogliono approfondire la dottrina della Chiesa su Gesù Cristo. Che l'opera abbia un nucleo centrale storico così solido, specie in teologia patristica, è merito raro, quando si pensa quante volte si tenta una sintesi senza prima familiarizzarsi con i fattori indispensabili della storia. Ciò che A. dice sulla nascita verginale di Gesù, benché di profondo interesse, avrebbe guadagnato in un confronto più sostenuto con i dati e le obbiezioni da parte di esegeti moderni (pp. 331-339; cfr la nostra recensione di J. Fitzmyer in questo stesso fascicolo).

Un libro denso di informazione e di facile assimilazione scritto in maniera interessante, per molti aspetti aggiornato. Siamo ammirati della succinta chiarezza dell'opera.

E. G. Farrugia, S.J.

CENTRE de THÉOLOGIE pour le MOYEN-ORIENT: *Pour une théologie contemporaine du Moyen-Orient.* Actes du 1er Symposium Interdisciplinaire, Institut Saint-Paul de Philosophie et Théologie. Harissa, 15-18 octobre 1987, Éditions Saint Paul, Beyrouth-Jounieh (Liban) 1988, pp. 322.

En un temps où le Liban était en flammes un groupe de courageux théologiens du Moyen-Orient se sont rencontrés pour réfléchir sur la tâche d'une théologie locale (p. 8). Mais cette tâche s'est révélée bientôt œcuménique (p. 9). Comme le souligne Karekin II Sarkissian, Catholicos de Cilicie, le projet d'une théologie contemporaine du Moyen-Orient, bien qu'elle soit au fond une théologie de libération, n'est pas une simple réplique des théologies de la libération apparues en Amérique latine etc., la raison étant que «nous avons eu une théologie au Moyen-Orient» (p. 11). Donc on se trouve aujourd'hui devant le défi de récupérer ce patrimoine (p. 12). D'ailleurs, on ne serait pas tout-de-suite d'accord avec le catholicos quand il dit que «l'Islam n'est pas une pensée ou une abstraction comme c'est souvent le cas en Occident» (p. 13). On doit ajouter que l'Islam en Occident devient plus en plus réalité existentielle avec laquelle on doit vivre. D'où l'Occident pourrait beaucoup profiter d'un projet d'une telle théologie du Moyen-Orient. Dans son discours du Métropolite du Mont-Liban, Mgr Khodr remarque que toute théologie en Orient est mystique (p. 15).

Dans sa «Conférence inaugurale» S. Boutros lance un appel pour l'unité entre les catholiques, les orthodoxes et les évangélistes présents au symposium (p. 22). Celui-ci a quatre thèmes. Le premier, «Religions et société au Moyen-Orient» (pp. 29-122) veut décrire la société du Moyen-Orient. Le deuxième (pp. 123-227) expose les diverses tentatives entreprises pour créer une théologie du monde. Le troisième (pp. 229-262) propose «Lectures nouvelles de l'héritage théologique oriental», pendant que le quatrième (pp. 263-303) discute le thème «Pour une théologie nouvelle au Moyen-Age». À la fin il y a les «Rapports des Séminaires» (pp. 305-312), suivi de la «Liste des auteurs» (pp. 313-314) et la table des matières (pp. 315-322).

Remarquable est l'effort lucide de Samir de définir ce qu'est la théologie chrétienne-arabe, parce qu'on admet que toute affirmation sur sa valeur est «prématurée» (p. 249). On aurait sans doute écrit diversement de la théologie de la libération après les événements de 1989 en Europe de l'Est. Mais je regrette qu'on n'ait pas pris en considération la contribution importante de Karl Rahner (discuté ici pour d'autres thèmes, cfr pp. 186-187, 220) pour établir le dialogue avec les Musulmans: «Einzigkeit und Dreifaltigkeit Gottes im Gespräch mit dem Islam», *Schriften zur Theologie* XIII (Einsiedeln 1978) et qui fait partie de ce que Y. Congar a appellé «la contribution la plus créative de notre temps à la théologie trinitaire».

E. G. FARRUGIA, S.J.

CENTRE de THÉOLOGIE pour le MOYEN-ORIENT, *Les sociétés du Moyen-Orient comme lieu théologique*. Actes du IIème Symposium Interdisciplinare, Institut Saint-Paul de Philosophie et de Théologie, Harissa, 11-13 novembre 1988, Éditions Saint-Paul, Beyrouth-Jounieh, Liban 1991, pp. 128.

Dopo una breve prefazione, il volume raccoglie sei contributi, di 3 specialisti nativi, Juliette Haddad, Jad Hatem, Jean Sleiman, e di 3 non nativi da anni familiarizzati con il contesto libanese, il belga Serge Descy, il francese Augustin Dupré La Tour S.J. e l'olandese Thom Sicking S.J.

Le tematiche sono: Bibbia e secolarizzazione, sulla forma di smitologizzazione presente già nella Bibbia (p. 21); Trinità e teologia politica («le comunità libanesi hanno conservato ciascuna il loro spirito di corpo e chi ha sognato una nazione monocolare ha seguito una chimera» p. 44); epistemologia teologico-politica, i cui criteri devono prendersi nella loro totalità e nella loro interazione reciproca (p. 72); teologia della coppia, tema antico già affrontato da Giacomo di Sarug (p. 87); rapporti fra varie confessioni cristiane libanesi, con presa di coscienza critica della storia particolare di ciascuna Chiesa (p. 103); infine, complementarietà e opposizione di teologi e di sociologi.

È un interessante esempio di riflessione teologica locale, nella prospettiva ecumenica del centro di Teologia per il Vicino Oriente, privilegiando lo schieramento cattolico libanese. Anche altri territori possono avvantaggiarsi della lettura di tali contributi, benché, come rileva giustamente uno degli autori, non possano imitare pedissequamente le esperienze di altre regioni (p. 118). Altrimenti, si rinnegherebbe il principio che ogni gruppo umano costituisce un distinto luogo teologico.

V. POGGI S.J.

Karl Christian FELMY, *Die Orthodoxe Theologie der Gegenwart. Eine Einführung*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1990, xxiii + 262 + 8 Farbabbildungen.

In seinem Vorwort erklärt F., daß die vorliegende Arbeit eine Einführung in die Orthodoxe Theologie bieten will, ohne den Anspruch zu erheben, selbst Orthodoxe Theologie zu sein (S. xi). Denn Orthodoxe Theologie ist von Orthodoxer Erfahrung kaum zu trennen (S. xii). Damit hat F. schon seine methodische Position angegeben. Allerdings ist die Erfahrung, um die es sich hier handelt, eine *kirchliche* und deshalb klar zu unterscheiden von der persönlichen Erfahrung, von der im Pietismus die Rede ist (S. 4-5). In der Orthodoxen Theologie setzt die Erfahrung eher am Kontakt mit den Mysterien (Taufe, Eucharistie und Sakramente) an, wobei sich die Einheit von *lex orandi* und *lex credendi* klar herausstellt (S. 5-6). Es ist indes recht schwierig, Orthodoxe Theologie nur an einem Maßstab zu messen, weil es auch in ihr z.B. eine "Scholastik" gibt. In dieser Hinsicht ist Yannaras' Kritik an Orthodoxer Scholastik zu berücksichtigen (S. 7). Insgesamt kann man behaupten,

daß die Theologie vor dem Fall von Konstantinopel (1453) Norm und Quelle für gegenwärtige Orthodoxe Theologie bleibt, obwohl diese klassische Theologie, so argumentiert F., nicht in eine Einführung in die Orthodoxe Theologie der Gegenwart hineingehört (S. 8).

Schon an den Titeln kann man den Versuch erkennen, mit den Orthodoxen mitzudenken und nicht gleichsam unter der Hand westliche Systematik in sie zu importieren. Das erste Kapitel ist überschrieben mit "Wir haben das wahre Licht gesehen — Theologie der Erfahrung" (S. 1-24); das zweite Kapitel "Das Sehen im Nicht-Sehen — apophatische Theologie" (S. 25-39); das dritte "Kommt, Völker, laßt uns anbeten die Dreihypostatische Gottheit — Die Erfahrbarkeit Gottes als Vater, Sohn und Heiliger Geist" (S. 40-58); das vierte "... und an den einen Herrn Jesus Christus, Gottes Eingeborenen Sohn" — Christologie (S. 59-105); das fünfte "... und an den Heiligen Geist, den Herrn und Lebensspender — Pneumatologie" (S. 106-132); das sechste "Als Gott werde ich mit euch als Göttern verbunden sein — Erlösung und Vergöttlichung" (S. 133-145); das siebte "... uns aber alle, die an einem Brot und an einem Kelch teilhaben, einige untereinander zur Gemeinschaft des einen Heiligen Geistes — Die Erfahrung der Kirche in der Eucharistie (S. 146-168); das achte "Die Mysterien (Sakramente) in der Erfahrung der Kirche" (ohne Leitspruch; S. 169-239); das neunte "... und das Leben der zukünftigen Welt — Der eschatologische Grundzug der Orthodoxen Theologie" (S. 240-246). Es folgen ein Namen — und Sachregister, ein Abbildungsnachweis und Abbildungen (S. 247-263).

Der Fülle des Materials kann der Leser dieser Arbeit viele Anregungen und nützliche Auskünfte entnehmen. Hier wird angestrebt, neuorthodoxe Theologie mit kritischer Sympathie darzustellen. Die dort verbreitete Neigung, die Lehre eines Kirchenvaters etwas undifferenziert zur Lehre der Kirchenväter schlechthin zu erheben, ist richtig erfaßt (S. 16). Umgekehrt ist richtig, was zur russischen Theologie gesagt wird: "Ganzheitliches Denken ist Denken" (ebd.). Gerade weil ganzheitliches Denken einen einseitigen Intellektualismus ausschalten möchte, kann man ganzheitliches Denken nicht als bloßes Gefühl abtun. P. Hauptmann hat davor gewarnt, Orthodoxen beizubringen zu wollen, was als genuin orthodox zu gelten hat (S. 17). Es entspricht dennoch F.'s Vorgangsweise, eher das zu unterstreichen, was genuiner ist. Da bei der Erfahrung anzusetzen für die Orthodoxen eine gewisse Systemfeindlichkeit einschließt, versucht F. kein orthodoxes erfahrungstheologisches System zu entwickeln, sondern von den Grundzügen einer "an der asketischen Erfahrung orientierten Erneuerung" (S. 18) und von den Quellen, d.h. der Schrift und der Tradition (den Sieben Konzilien), auszugehen (S. 19).

Was zum Apophatismus gesagt wird, ist einleuchtend, auch wenn einige nicht im deutschen Sprachraum entstandene Werke wie die von J. Daniélou, I. Gargano, T. Špidlík zu Gregor v. Nyssa fehlen (S. 25). Bei der Darstellung des Palamismus versucht F. nicht, noch sich erhebende Einzelstimmen gegen Palamas oder den Hesychasmus zu verschweigen (S. 30). Er übergeht nicht, daß erst mit D. Stăniloaes Dogmatik den Übergang von Gleichgültigkeit gegenüber Palamas zu einer neuen Rezeption seiner Theologie gelangt (S. 32f).

Wenn F. auf S. 52 behauptet, daß das Filioque auf der Dritten Synode von Toledo (589) ins Credo aufgenommen wurde, so sagt er uns nicht, in

welches Glaubensbekenntnis; denn vorher wurde es ja in das *Quicumque* aufgenommen (S. 51). Es scheint eher, daß das Filioque im Jahre 589 in das anläßlich der Bekehrung vom König Rekkared ausgesprochene regionale Credo, nicht aber ins Konstantinopolitanische hineinkam. Und bei der Diskussion über die Ablehnung des Filioque seitens Johannes von Damaskus wird vom Terminus *proboleus*, das Johannes benutzt, nichts gesagt (S. 52-53). Immerhin ist es interessant zu wissen, daß in Paris das Filioque im Konstantinopolitanischen Credo bis 1240 fehlte (S. 52).

Was zu Ikonen gesagt wird, ist einleuchtend und hilft sehr, das Material zu veranschaulichen und sogar von innen zu deuten. So kommt die eschatologische Ausrichtung Orthodoxer Christologie in der Ikone "Erlöser unter den Engelmächten" (Spas v silah) durchaus zum Tragen (S. 75). Was das Verbot der großen Moskauer Synode von 1666/7 anbelangt, Gott-Vater als weißhaarigen Greis hinzustellen, so wurde es nicht befolgt (S. 76-77); selbst in der Russischen Kirche hat es sich nicht durchsetzen können (S. 77). Interessant dabei ist zu vermerken, daß für S. Bulgakov das Bilderverbot eher im Sündenfall als in den Zehn Geboten zu begründen ist (S. 78). Im übrigen gehen in der Ikone des Nichtverbrennenden Dornbusches Züge des Christus-Bildes "Spas v silah" auf die Gottesmutter über.

Dies — und ein ähnlicher Vorgang im liturgischen Gesang "Wahrhaftig würdig ist es" — verweist auf die besondere Rolle der "Theotokologie" (S. 92-93). Mit "Theotokologie" meint der A., daß die Lehre von Maria, der Mutter Gottes, als ein spezieller Zug der Christologie zu verstehen ist (S. 94). Das erscheint Katholiken kühn und gewagt, gerade weil im Katholizismus die Theotokologie in der Mariologie längst verselbständigt worden sei (S. 95-98). Es erklärt aber, warum trotz großer Verwandtschaft zwischen Katholiken und Orthodoxen doch auch in der Mariologie immer wieder Polemik ausgebrochen ist — schon bei Ikonen und Liturgie. G. Florovskij steigert sich sogar zur Aussage, auch die ekklesiologischen Aspekte der Mariologie hätten lediglich christologischen Behalt (S. 98-99); die liturgische Tradition der Orthodoxen Kirche bleibe ausschließlich theotokologisch (S. 104).

Wo F. die Pneumatologie behandelt, betont er ausdrücklich die Einheit von Dogma und Spiritualität. Die Lehre vom Geist wird als im Gebetsleben widergespiegelt behandelt (S. 106). Er redet von einer befremdlichen, aber schönen Askese (S. 117) wie auch von der Gabe der Tränen (S. 121, 134). Die Ablehnung juridischer Kategorien hinsichtlich der katholischen Soteriologie und des Fegfeuers verlangt nach noch mehr Differenzierungen (S. 136-138). Was G. Florovskij in einem fast beiläufigen Satz ausgedrückt hat, nämlich, daß sich die Fülle der Kirche unsichtbar, aber wirklich in der Eucharistie enthüllt, wurde erst später durch seinen ehemaligen Schüler und Kollegen N. Afanas'ev (S. 150-151) und noch später durch J. Zizioulas (S. 161) ausgeführt.

Wenn zur Ekklesiologie in der klassischen Orthodoxen Scholastik gesagt wird, daß sie nicht vom Mysterienbegriff ausging, sondern vom Mysterienvollzug, so zeigt sich, wie wenig man bei der ganzen Behandlung Orthodoxer Theologie von der Patristik abstrahieren kann (S. 176). In der Eschatologie übt F. Kritik an Makarij (S. 240-241), der die Lehre von den Reliquien hier ansiedelt. Dieses Mißverständnis seitens des Autors zeigt umgekehrt wohl,

daß Orthodoxe Theologie immer von der zugesprochenen bzw. gelungenen Vergöttlichung her zu betrachten ist. Reliquien und Ikonen sind ja Ausdruck der gelungenen Vergöttlichung.

F. gelingt die Absicht, "mit Liebe und ohne Idealisierung" zu schreiben, recht gut (S. xii). Gerade deshalb vermag er in vieler Hinsicht, einen Einblick in die Orthodoxe Theologie zu vermitteln. Als Einführung ist das Buch gewiß zu empfehlen, aber man soll von ihm nicht erwarten, zu geben, was es nicht hergeben will: eine eingehende Diskussion über die verschiedenen Themenbereiche. Ein Vorzug der Arbeit ist die ausgiebige Bibliographie, auch wenn sie manches ausläßt: M. Jugie wird z.B. nicht einmal erwähnt. Dennoch trägt diese Arbeit dazu bei, die verschiedenen Ansätze historisch und systematisch einzuordnen und eine entsprechende Diskussion anzuregen.

E. G. FARRUGIA, S.J.

Joseph A. FITZMYER, S.J., *A Christological Catechism. New Testament Answers. New Revised and Expanded Edition.* Paulist Press, New York/Mahwah 1991, pp. xi + 190.

This catechism aims at discussing the twenty-five questions people ask most about Jesus Christ. It is written in the language of non-specialists but wants at the same time to reach the specialists in other areas, who may feel somewhat lost in an area so vital but which they are unable to tackle directly. After the Abbreviations (pp. vii-viii) and a Foreword (pp. 1-4) there follow the questions, which range from "How much can we claim to know about the Jesus of History?" (pp. 11-18) to those concerning the Infancy narratives in Matthew and Luke (pp. 28-31), the virgin birth (pp. 32-36) and whether Jesus clearly claimed to be God (pp. 97-100) or founded a Church (pp. 112-115). Finally there is a long Appendix, containing an introduction to the history of the Biblical Commission and its Instruction on the Historical Truth of the Gospels (pp. 119-152), followed by the text of the Instruction itself (pp. 153-162) and a brief selection from Vatican II's Dogmatic Constitution, *Dei Verbum* no. 19 (AAS 58 [1966] 826-27). To enhance the usefulness of this catechism as a reference-work there are three indexes: Biblical (pp. 169-180), Modern Authors (pp. 181-183) and Topical (pp. 184-189).

The scope of the book may be clearly gathered from its genesis, then it was initially meant "to set forth New Testament data as succinctly as possible" (p. 3). In the author's estimate, and with explicit reference to Chalcedon and the third council of Constantinople, the most crucial problem in christology will always remain that concerning the consciousness of the Jesus of history, Jesus of Nazareth (pp. 3-4). One frankly asks why Constantinople II is not mentioned when so many preachers and christologies make so much of the problem of God's suffering. The author is right in claiming that "the historical Jesus" is an abstraction coloured by our modern sensibilities, not to be confused with the concrete Jesus of history. In this F. meets A. Grill-

meier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* I (Freiburg i.Br. 1979), pp. 8-9. Again, F. lists twelve common points in the infancy narratives of Matthew and Luke (p. 30). He disclaims that John 1:13 has anything to do with virginity, pointing out that *The New Jerusalem Bible* abandoned the patristic-oriented version of *The Jerusalem Bible* (p. 33). A comparison with a recent work on christology is instructive. Taking up this patristic tradition A. Amato reaches a quite different conclusion (*Gesù il Signore.* Bologna 1988, pp. 327-328, 336). Amato argues that if the plural version is attested by all the Greek manuscripts, the singular rendition, more open to the virgin birth, is the oldest, since we come across it in patristic texts of the second century and is the one which is more diffused. At any rate, F. is doubtlessly right in saying that the main purpose of the infancy narratives is primarily to assert something about Jesus, and only secondarily about Mary (p. 34).

The book is a worthwhile elucidation in simple language of the problems which have bewildered even professional theologians over the last generation and more. Its honesty and ecumenicity are to be commended. But a hermeneutic of symbols, parables etc. is missing, allowing a preponderant role to rational explanation, although the interpretation of dreams and symbols is nowadays the order of the day. There is remarkably little about the Sitz-im-Leben of faith in worship; the only place where this comes up, in the text of the Instruction [1964], is to tell us that worshipping Jesus did not make him a mythical person (p. 156). This goes to show how enrichening it would have been had the selection of the questions reflected not only the Catholic and Protestant side, but the Orthodox viewpoint, too. With so many references e.g. to John's Gospel this step would also have been easy to take. The Instruction itself is eminently pertinent to eastern theology — at least analogously, especially as it expatiates on tradition in the handing over of those contents later recorded as scriptures. F.'s survey is welcome, but it would have been even more useful had it kept the whole eastern tradition in mind.

E. G. FARRUGIA, S.J.

VINCENZO POGGI S.J., Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6228 del 24.3.1958 del Reg. della Stampa

Imprimi potest: Romae, 20-X-1992 - Clarence Gallagher S.J. *Rect. Pont. Inst. Or.*

Finito di stampare nel mese di dicembre 1992
dalla Scuola Tipografia S. Pio X - Via degli Etruschi, 7-9 — 00185 ROMA

INDEX VOLUMINIS LVII - 1992

1. - ELUCUBRATIONES

2. - COMMENTARII BREVIORES

3. - RECENSIONES

PIO 75th Anniversary Congress

PONTIFICIO ISTITUTO ORIENTALE
Piazza S. Maria Maggiore 7
00185 Roma, ITALIA
Tel. (06) 6701-7139 — FAX (06) 446-5576

INTERNATIONAL SCHOLARLY CONGRESS FOR THE 75th ANNIVERSARY OF THE PONTIFICAL ORIENTAL INSTITUTE

"The Study of the Christian East in its Institutions and in its Thought: A Critical Reflection"

Rome, at the Pontifical Oriental Institute, 30 May-5 June 1993

* * *

During the 1992-1993 academic year the Pontifical Oriental Institute in Rome will celebrate the 75th anniversary of its foundation by Pope Benedict XV on October 15, 1917.

The jubilee year will conclude with a Scholarly Congress at the end of the school year, on 30 May-5 June 1993.

This is a preliminary announcement. The final Congress program with exact titles of the principal papers will be available at the beginning of the 1993 calendar year. It will be sent to institutions and others on our address list, but individuals or other institutions seeking further information, or wishing to be added to that list, are invited to send in their addresses.

LODGING FOR CONGRESS PARTICIPANTS: Except for the speakers invited to give major papers, whose names appear on the preliminary program below, Congress participants must make their own arrangements for lodging in Rome. But the Congress committee will facilitate reservations by providing hotel information and assistance to those who request it.

FINANCIAL HELP: A limited number of stipends will be available to facilitate the participation of junior scholars and others, especially those from countries presently in straightened circumstances. The amounts granted will be determined as follows, though cases of greater need may also be taken into consideration (LIT = Italian Lire). **Participants from ITALY: 300.000 LIT; W. EUROPE: 400.000 LIT; INDIA: 700.000 LIT; elsewhere (USA, M. EAST, E. EUROPE): 600.000.** Those wishing to apply for assistance

must do so by March 1, 1993, and, unless they are well-known personally to Fr. Taft, include: 1) proof of their highest academic degree; 2) brief curriculum vitae, including university specialization and studies thus far completed, and list of publications, if any; 3) a letter of recommendation from a university authority, professor or other scholarly competent person concerning the candidate's aptitude and interest in the topic of the Congress.

* * *

CONGRESS THEME: The Study of the Christian East in its Institutions and its Thought: A Critical Reflection [In the Italian original «**Lo studio dell'Oriente cristiano nello specchio delle sue istituzioni e delle sue mentalità: una rilettura critica**»].

The wording of the "Congress Theme" has been carefully chosen:

1. "**The Christian East**" because the Congress wishes to include all cultures of the entire Christian East, not just those of Byzantium and Byzance après Byzance but also the Caucasian, West-Syrian, East-Syrian, Coptic, Ethiopic, Maronite traditions, including their Late-Antique roots and later derivatives.
2. The "**Christian**" East because the Congress directs its attention to the Christian cultures of the geographical area under study, rather than to other religious cultures of the area (paganism, Judaism, Islam, etc.), though the study of the relations between Christians and these groups is not excluded.
3. "**The Study**" of the Christian East because the Congress is not just about the Christian East as reflected in its institutions both social (familial, civic, social, political, ecclesiastical, monastic, urban, architectural, etc.) and ideological (theology, liturgy, literature, art, historiography, political theory, polemics, spirituality, etc.). It is, rather, about THE CRITICAL STUDY, THE SCIENCE of this object, the Christian East, as reflected in those institutional structures and thought.
4. So the intention is not to provide a forum for just one more series of scholarly papers on this or that particular topic of research on the Christian East during its long history. We wish rather to stimulate reflection on the **nature of the discipline itself,** to ask where it stands, what it has achieved, what remains to be done (or redone), where (if anywhere) the field of study is heading, and whether or not it is on the right track, or has lost its way and needs a new map.
5. This reflection should be **critical** in the scholarly understanding of the term, one that is willing, where necessary, to brush aside myths and "received" scholarly doctrine, to seek new heuristic structures and tread new paths, to be, where needed, "revisionist."

SESSION SUBTHEMES: In addition, each session of the congress will have its "subtheme."

The sessions will be centered on a series of principal papers by chosen scholars in plenary sessions, both morning and afternoon.

On the first two days the talks are designed to scan the horizon, providing a panoramic view of the discipline in its traditional geographico-cultural sectors: what has been achieved, what are the perspectives for the future.

The following days are divided no longer geographically, but according to themes (religiosity, social institutions, theology...), to be treated, from the viewpoint of the speaker's own discipline, both in plenary sessions by invited speakers, and in simultaneous sessions for other communications which congress participants may wish to offer.

On the closing day the junior scholar who has won the competition for the prize essay held in conjunction with the anniversary will deliver his or her paper (the conditions of this contest are described below). Then the congress will conclude with a panel discussion by some of the principal speakers of the congress, to reflect on the results of the week's study.

* * *

COMMUNICATIONS: Congress participants who wish to offer a paper in one of the simultaneous sessions provided for this purpose (see program below, nos. 51, 68, 82) should send in their name and the title of their paper before the end of April, 1992. To avoid unnecessary correspondence, participants should consider their announced communications as accepted by the Congress Committee unless they are notified to the contrary.

A limited number of communications may be published in the Congress ACTA. Papers should not be longer than about 20 pages (double-spaced). At the congress, those who wish to have their paper considered for publication should submit the text in printout and on computer diskette (indicate system and program used). These will not be returned even if the paper is not accepted for publication.

* * *

CONGRESS PROGRAM

1. **Sunday, May 30, 17.00-20.00:** registration, reception.

* * *

2. **DAY I — Monday, May 31:**
3. **8.30-10.00: Registration** (the secretariat will remain open all morning).
4. **A. Morning Session, 10.00-12.30.**
5. **10.00-10.30: Solemn Inanguration:**
   Official Opening of the Congress and Welcome by the Rector of the Pontifical Oriental Institute, Prof. Clarence GALLAGHER, S.J.
   Greetings by the Gran Cancelliere of the Institute, His Eminence Cardinal Pio LAGHI, Prefect of the Congregation for Catholic Education.

6. **10.30-11.00: BREAK/COFFEE**
7. **11.00-12.00: Inaugural Conference PANORAMA 1:** "The Study of the Christian East Today," Prof. Vittorio PERI of the Biblioteca Apostolica Vaticana.
8. **12.00-12.30: Discussion**
9. **12.30-15.00: BREAK/LUNCH**
10. **B. Afternoon Session 15.00-20.00.**
11. **Theme: The Churches in their Socio-Historical Context. City, Countryside, Monastery, Desert: The Life of the Churches in Urban Centers and in the Countryside, and the Role of Monasticism.**
12. **15.00-16.00: Conference PANORAMA 2:** "The Byzantine Orthodox Church," Prof. Carmelo CAPIZZI, S.J., of "La Sapienza" University of Rome.
13. **16.00-16.30: BREAK/COFFEE**
14. **16.30-17.30: Conference PANORAMA 3:** "A Contested Christianity: Eastern Catholicism between Myth and Reality," Dom Emmanuel LANNE, O.S.B., of the Monastery of the Holy Cross, Chevetogne.
15. **17.30-18.30: Conference PANORAMA 4:** "«Byzance après Byzance»: The Slavs and the Balkans," Prof. Christian HANNICK of the University of Trier.
16. **18.30-19.00 BREAK**
17. **19.00-20.00: Discussion.**

*
* *

18. **DAY II — Tuesday, June 1 — same theme as the preceding day**
9. **A. Morning Session, 9.00-12.30.**
20. **9.00-10.00: Conference PANORAMA 5:** "Christianity in the Caucasus: Armenia and Georgia," Prof. Michel VAN ESBROECK, S.J., of the University of Munich.
21. **10.00-10.30: Discnssion**
22. **10.30-11.00: BREAK/COFFEE**
23. **11.00-12.00: Conference PANORAMA 6:** "Syriac Christianity," Prof. André DE HALLEUX, O.F.M., of the Catholic University of Louvain.
24. **12.00-12.30: Discussion**
25. **12.30-15.00: BREAK/LUNCH**
26. **B. Afternoon Session: 15.00-20.00.**
27. **15.00-16.00: Conference PANORAMA 7:** "Christianities of the Nile: Alexandria, Upper Egypt, Nubia, Ethiopia," Prof. Ugo ZANETTI, S.J., of the Bollandists (Brussels) and the Catholic University of Louvain.
28. **16.00-16.30: Discussion**
29. **16.30-17.00: BREAK/COFFEE**
30. **17.00-18.00: Conference PANORAMA 8:** "Arab Christianity and its Encounter with Islam," Prof. Samir Khalil SAMIR, S.J., of Beirut and the Pontifical Oriental Institute.
31. **18.00-18.30: Discussion**

32. **18.30-19.30: Conference** PANORAMA **9**: "The Byzantine Church in Italy," Prof. Vera VON FALKENHAUSEN of the University of Chieti.
33. **19.30-20.00: Discussion**

*
* *

34. DAYS III-V:
The **subtheme** (e.g., Byzantine Liturgy; Ethiopian Iconography; Syriac Monasticism; Jurisprudence; etc.) of each of the four conferences of DAYS III-V will be further specified by the specialization of the chosen speaker in the light of the theme of the day and of the overall theme and purpose of the congress.

*
* *

35. DAY III — **Wednesday, June 2 — Theme: Religiosity Expressed and Lived: Liturgy, Hagiography, Monasticism, Homiletics, Iconography, Popular Piety, etc.**
36. SCHEDULE:
37. **A. Morning Session, 9.00-12.30.**
38. **9.00-10.00: Conference** PANORAMA **10** on the theme of the day: Prof. George DENNIS, S.J., of The Catholic University of America, Washington DC.
39. **10.00-10.30: Discussion**
40. **10.30-11.00: BREAK/COFFEE**
41. **11.00-12.00: Conference** on the theme of HAGIOGRAPHY/POPULAR PIETY/MONASTICISM, Prof. Paolo BETTIOLO of the University of Venice.
42. **12.00-12.30: Discussion**
43. **12.30-15.00: BREAK/LUNCH**
44. **B. Afternoon Session, 15.00-20.00.**
45. **15.00-16.00: Conference** on the theme of LITURGY: Prof. Gabriele WINKLER of the University of Tübingen.
46. **16.00-16.30: Discussion**
47. **16.30-17.00: BREAK/COFFEE**
48. **17.00-18.00: Conference** on the theme of ART/ICONOGRAPHY: Prof. Maria ANDALORO of the University of Viterbo.
49. **18.00-18.30: Discussion**
50. **18.30-19.00: BREAK**
51. **19.00-20.00: Other Communications (simultaneous sessions)**

*
* *

52. DAY IV — **Thursday, June 3 — Theme: Institutions (Law, Government, Economy) and Social Structures (the Family, the School, Cultural Life) as a Mirror of the Life of the Churches in History.**

53. SCHEDULE:
54. **A. Morning Session, 9.00-12.30.**
55. **9.00-10.00: Conference PANORAMA 11** on the theme of the day: Prof. Angeliki E. LAIOU of Dumbarton Oaks and Harvard University.
56. **10.00-10.30: Discussion**
57. **10.30-11.00: BREAK/COFFEE**
58. **11.00-12.00: Conference** on the theme of LAW: Prof. Spyros TROIANOS of the University of Athens.
59. **12.00-12.30: Discussion**
60. **12.30-15.00: BREAK/LUNCH**
61. **B. Afternoon Session, 15.00-20.00.**
62. **15.00-16.00: Conference** I on the theme of SOCIETY: Prof. Cyril MANGO of Oxford University.
63. **16.00-16.30: Discussion**
64. **16.30-17.00: BREAK/COFFEE**
65. **17.00-18.00: Conference** II on the theme of SOCIETY: Dr. Alexander P. KAZHDAN of Dumbarton Oaks.
66. **18.00-18.30: Discussion**
67. **18.30-19.00: BREAK**
68. **19.00-20.00: Other Communications (simultaneous sessions)**

* * *

69. DAY V — **Friday, June 4 — Theme: Theology as a Critical Reflection on the Lived Faith of the Church: Official Doctrine, Historical Reality, Modern Hermeneutics.**
70. SCHEDULE:
71. **A. Morning Session, 9.00-12.30.**
72. **9.00-10.00: Conference PANORAMA 12** on the theme of the day: Prof. Gerhard PODSKALSKY, S.J., of the Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt, and the Pontifical Oriental Institute.
73. **10.00-10.30: Discussion**
74. **10.30: COFFEE**

    Private visit to the Church of Santa Maria Antiqua in the Roman Forum, under the guidance of Professors Maria ANDALORO and Vincenzo RUGGIERI, S.J.

    LUNCH

75. **B. Afternoon Session, 15.00-20.00.**
76. **15.00-16.00: Conference** I on the theme of THEOLOGY: Prof. Hans-Joachim SCHULZ, of the University of Würzburg.
77. **16.00-16.30: Discussion**
78. **16.30-17.00: BREAK/COFFEE**
79. **17.00-18.00: Conference I** on the theme of THEOLOGY: Prof. Dorothea WENDEBOURG of the University of Göttingen.
80. **18.00-18.30: Discussion**
81. **18.30-19.00: BREAK**

82. **19.00-20.00: Other Communications (simultaneous sessions)**
83. **20.00: Reception** at the "Centro Studi e Ricerche Ezio Aletti" in the Via Paolina 25, beside St. Mary Major.

* * *

84. **DAY VI — Saturday, June 5 — (morning only).**
85. **9.00-10.00: Conference:** THE PRIZE-WINNING "JOSEPH ESSAY" (see the description of the ESSAY CONTEST below).
86. **10.00-10.30: BREAK/COFFEE**
87. **10.30-12.00: ROUND TABLE DISCUSSION** with a selection of the principal speakers, moderated by Prof. George DENNIS, S.J., of The Catholic University of America, Washington DC.
88. **12.00: Closure** by the Rector of the Institute, Prof. Clarence GALLAGHER, S.J.

For further information on the Congress, please contact:

Robert F. Taft, S.J.
Direzione 75.mo Anniversario 1992-1993
PONTIFICIO ISTITUTO ORIENTALE
Piazza S. Maria Maggiore 7
00185 Roma, ITALIA
Tel. (06) 6701-7139 — FAX (06) 446-5576

* * *

89. **ASIA MINOR: THE FIRST SEVEN COUNCILS AND CAPPADOCIA, June 6-16.** For Congress participants and others interested, Oriental Institute Professor and experienced tour-guide Fr. Richard M. MACKOWSKI, S.J., is organizing a visit to the monuments of TURKEY immediately following the Congress. The price is presently estimated at ca. 1.750.000 LIT, though the final price and ultimate feasibility of the tour will depend on the number of participants.

Those who intend to participate in or wish further information on this ASIA MINOR TRIP should contact Fr. Mackowski by 31 Jan. 1993:

Rev. Richard M. Mackowski, S.J.
PONTIFICIO ISTITUTO ORIENTALE
Piazza S. Maria Maggiore 7
00185 Roma, ITALIA
Tel. (06) 6701-7140 — FAX (06) 446-5576

75TH ANNIVERSARY
Pontifical Oriental Institute, Rome
THE "JOSEPH PRIZE ESSAY" CONTEST

In conjunction with the Scholarly Congress concluding the 75th Jubilee of the Pontifical Oriental Institute, we are pleased to announce the "**JOSEPH PRIZE ESSAY" CONTEST** for junior scholars.

This competition has been funded by a generous grant from the **McCarthy Family Foundation** as a memorial to Joseph Gregory McCarthy who died in 1984 at the age of 25.

The winner of the essay contest will be invited and expected to participate in the Scholarly Congress as guest of the Institute, to accept the award in person, deliver his/her paper as the final public lecture planned for the event (see Congress Program above, no. 85), and present the text of the paper for publication in the Acts of the Congress.

All travel and living expenses will be covered by the Institute.

* * *

This ESSAY CONTEST will adhere to the following norms:

TOPIC: The Congress theme and purpose are fully described above. But the *PRIZE ESSAY will* not be restricted to this revisionist "rilettura critica" or rereading. There is no limit as to the disciplines, methodologies, or topics the prize essay may deal with, provided it is an original, scholarly paper on some aspect of the cultures and world of Eastern Christianity.

CONDITIONS:

1. The purpose of the contest is to provide a **junior scholar** the opportunity to obtain visibility by presenting a scholarly paper, with publication guaranteed, at an international congress.
2. Hence the competition is limited:

   [a] to doctoral-degree candidates who have not yet obtained their degree (= Laureandi e candidati al Dottorato di Ricerca che non hanno ancora conseguito il titolo).
   [b] or to recent doctors (PhDs = Laureati e Dottori di Ricerca) who have defended their dissertation or completed their degree **after June 1, 1990.**
3. Candidates should present documentary proof of the date of their dissertation defense (or completion of degree), or of the present stage of their studies. A letter from some authoritative source (the director of their doctoral dissertation, the dean of their faculty, director of their study program, etc.) will suffice for this purpose.
4. The paper should be an original, scholarly article of conventional length: ca. 20-30 pages of text exclusive of notes, typed, double-space, with con-

ventional margins and references (footnotes or endnotes) in acceptable scholarly format and style. The organization and various divisions of the paper should be indicated by a liberal use of subtitles in the text.

5. Later, it will be useful for publication purposes if the prize-winner provides a copy of the text on computer diskette.
6. The paper may be written in any of the official languages of the Congress: English, French, German, Italian, Spanish.
7. The winning entry will be presented at the Congress in the language in which it is written. It is not necessary that the conference correspond exactly to the written text of the essay, which might be too long for full oral presentation.
8. The Congress Committee reserves the right to grant no award if the none of the papers sybmitted is judged of sufficient merit.
9. Papers must be in the hands of the committee by March 1, 1993. Considering the vagaries of international mail, contestants should send their entries via REGISTERED (eingeschrieben, raccomandato, recommandé) FIRST CLASS (lettre, lettera, Brief) MAIL, and, if from beyond Western Europe, VIA AIRMAIL.
10. Entries must be accompanied by the author's complete Curriculum Vitae and, if there are any, complete Bibliography of Publications.
11. Participants should retain a copy of their papers; those submitted will not be returned.
12. **All materials and correspondence concerning this contest, including papers submitted for the competition, should be clearly marked as entries for the competition, and sent to the chairman of the jubilee preparations:**

Robert F. Taft, S.J.
75th JUBILEE ESSAY CONTEST
PONTIFICIO ISTITUTO ORIENTALE
Piazza S. Maria Maggiore 7
00185 Roma, ITALIA
Tel. (06) 6701-7139 — FAX (06) 446-5576

CONFERRAL OF HONOURS DURING THE 75TH ANNIVERSARY CELEBRATION OF THE PIO

One of the more expressive images of the Solemn Convocation of the 75th anniversary celebration of the Pontifical Oriental Institute, held between October 15 and 17, 1992, was that of five scholars standing together: an Anglican, an Orthodox and three Catholics. Three of them are clerics, two are laymen. One is Belgian, others English, French, German, Russian. Though they come from and work in different parts of the world, they have this in common: their solid and acknowledged contributions to the field of Oriental ecclesiastical sciences. For this they were awarded the first honorary doctorates in the Oriental Institute's history.

The list of those who received the doctorate *honoris causa* is as follows: Prof. Dr Sergej Sergeevič Averinčev, Prof. Dr Sebastian Brock, Prof. Dr André de Halleux, O.F.M., Prof. Dr Jean-Maurice Fiey, O.P. and Rev. Prof. Dr Hans-Joachim Schulz.

Born in Moscow, in 1937, translator of poetic parts of the Bible and himself a poet, Prof. Averinčev (University of Moscow) has unstintingly sought to bridge the gap between modern culture and tradition, producing in the meantime a masterpiece like *The Poetics of Old Byzantine Literature* (1977). His lectures on the famous Russian emigré poet and writer, Vjačeslav Ivanov (d. 1949), who had also been a professor at the Oriental Institute, were a memorable success. A member of the Moscow Academy of Sciences, three years ago Prof. Averinčev was elected member of the now defunct Soviet Parliament.

S. Brock, born in 1938, studied in both Cambridge and Oxford and is currently professor at the latter university. His interests cover the whole range of Syriac studies, but he has shown his theological and literary mastery especially in his studies on St Ephrem like *The Luminous Eye: the Spiritual Vision of St Ephrem* (1985), without neglecting either the tedious but precious work of Syriac bibliography, which appears periodically, or old themes newly relevant, such as *Holy Women of the Syrian Orient* (1987). He is also a Fellow of the British Academy.

The work of A. de Halleux, born in Laroche, Belgium, in 1929, professor at the Catholic University of Louvain and also a Syriac scholar, sets other accents. Ever since his doctoral thesis on *Philoxène de Mabbog* (1963) he has shown a keen interest in the pre-Chalcedonian Churches, that is not only academic: he is also an active participant in the official dialogue between the Catholic and the Orthodox Church as well as in other dialogues between Rome and the pre-Chalcedonian and or Oriental Orthodox Church. He has written some ten books on patrology and ecumenical subjects, themes which recur in his numerous articles, characterized by richness of content and com-

mand of the sources. Ten years ago, when his predecessor and tutor Prof. R. Draguet died, he took effective charge of the monograph-series, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*.

J.-M. Fiey was born in Armentières (Lille) in 1914 and studied at Le Saulchoir and the University of Dijon. More than fifty years in the Middle East, have enabled him to acquire a thorough knowledge of Arabic and Syriac. Though currently at St Joseph University, Beirut, Iraq was his home until 1973, and its Church history — the history of Christianity in Mesopotamia, on which he is the world expert — has been the center of his academic life and research. His numerous books include *Mossoul chrétienne* (1959) and *Communautés syriaques en Iran et Iraq* (1979). In addition to his other multifold activities, he has served as rector of the Syro-Chaldean Seminary of Mosul and as director of the College of Mosul.

Among the honorary doctors the only former student of the PIO is H.-J. Schulz, a German diocesan priest and professor of Church History and Ecumenical Theology at the University of Würzburg. Born in Berlin in 1932, he studied both at the Gregorian University and the Orientale, obtaining his doctorate from the University of Innsbruck in 1958 and his habilitation from Münster. With his first book, *Die byzantinische Liturgie. Vom Werden ihrer Symbolgestalt* (1964), H.-J- Schulz produced a classic, soon to be followed by other first-rate works in Oriental liturgy and ecumenical theology, most notably his 1976 study of eucharistic theology, a topic on which he has written extensively: *Ökumenische Glaubenseinheit aus eucharistischer Überlieferung*. He co-edited the standard reference-work, *Handbuch der Ostkirchenkunde* (vol. I: 1984; vol. II: 1989), to which he made several important contributions.

But the Oriental Institute is not only an Institute of higher learning, with a library collection unique in the whole world. It also houses a community of Jesuits, priests and brothers, all helping to run the Institute, much of whose day-to-day work devolves on those not directly involved in academic life. For this reason, the Jubilee Medal was conferred on Sig. Maurizio Domenicucci in the name of the personnel, and on Br Salvatore Mura in the name of the Jesuit Brothers. In his acceptance speech, Br Mura expressed gratitude in the name of all the Brothers who have served the Orientale during these 75 years, mentioning in particular the late Bernhard Mrozek and Antonio Markočič.

It was Fr Juan Nadal, S.J., professor of Byzantine theology, who commissioned Herr Falco Haase, a German artist resident in Majorca, to design and produce the Jubilee Medal.

By Saturday, October 17, 1992, after two days of conferences illustrating the Institute's work, Card. Achille Silvestrini, Prefect of the Vatican Congregation for the Oriental Churches, celebrated a Mass of Thanksgiving for the innumerable blessings of these 75 rich years. The many guests included an eminent former student of the PIO, Cardinal Franz König, retired Archbishop of Vienna. After Mass, at 11:30, everybody assembed in the Aula Magna for the presentation of the Prizes for Ecumenism. The first went to His Beatitude Parthenios III, Pope and Patriarch of Alessandria and All Africa, who has championed ecumenism between East and West. His Beatitude was

represented by Prof. Constantine G. Patelos of Athens. Next came Herr DKFM Alfred Stirneman, Secretary General and Vicepresident of the Ecumenical Foundation, *Pro Oriente*, Vienna, especially meritorious for its contacts with the Oriental Orthodox Churches. The same prize was also awarded to two publications for their contribution to East-West rapprochement and understanding: the journal *Irénikon*, published by the Benedictine monks of Chevetogne, and the French Jesuit patristic series *Sources chrétiennes. Irénikon*, whose whole orientation is ecumenical, was rewarded in the person of its director, Rev. P. Emmanuel Lanne, O.S.B., of the Holy Cross Monastery, Chevetogne. Finally, *Sources Chrétiennes*, which continues to provide a tremendous service to East and West by publishing critical editions of the Fathers, received the award in the person of its director, Fr Dominique Bertrand, S.J.

What working for the East could mean was spelled out by one of the honorary doctors, Fr André de Halleux, in his "Une vie consacrée à l'étude et au service de l'Orient chrétien." It was the first "Joseph Lecture", a series established by the McCarthy Family Foundation, in memory of Mr Joseph G. McCarthy, who died in 1984 at the age of twenty-five. All of Fr de Halleux's life has been a service for these Churches, from the days when he started specializing in gnosticism at the University of Louvain to his current multiple commitments as a scholar and ecumenist.

The second Joseph Lecture, this one future-oriented, struck the last tone of the series of Jubilee, when another honorary doctor, Prof. H.-J. Schulz, provided a look to the future with his conference, "Ein Blick in die Zukunft: Wohin entwickelt sich das Päpstliche Orientalische Institut, was können die Kirchen vom P.O.I. erwarten für den ökumenischen Fortschritt und für die theologische Wissenschaft?" Schulz evoked the possibility of continuity-in-change by illustrating the importance for ecumenism of the PIO's publication of the Acta of the Council of Florence. Joseph Lecture founders, Dr and Mrs Eugene McCarthy, benefactors of the PIO, were present for the occasion.

Edward G. FARRUGIA, S.J.

75 years of
The Pontifical Oriental Institute
1917-1992

The scholary achievements of the Pontifical Oriental Institute are documented in over 380 volumes published from the beginning of its existence. Most of the volumes appeared in the collections listed below and are still available from the university press of the Pontifical Oriental Institute — Edizioni Orientalia Christiana.

Orientalia Christiana Periodica (OCP)

This periodical first appeared in 1935 and has continued annually with two fascicles of at least 250 pages each. OCP contains articles, shorter notes, and book reviews about Oriental archeology, history, patrology, theology, liturgy, and canon law of the Christian East, and other related matters. The articles are indexed and analyzed in the Bulletin Signalétique, Sciences Humaines (Paris) and in Religion Index One: Periodicals (Chicago). The annual contribution is $60.00. The entire series is still in print, with the exception of only a few volumes which the publisher can supply in photocopied editions.

(Editor: Vincenzo Poggi S.J.; Assistant Editor: Edward G. Farrugia S.J.)

Orientalia Christiana Analecta (OCA)

This series was begun in 1935 when the volumes of the older series Orientalia Christiana reached the number 100. (Many volumes of that older series, relevant even today, have been reprinted several times and are still available). The OCA series contains editions of oriental texts and book-length monographs about the Christian East. That is, whatever concerns the theology, history, patrology, liturgy, archaeology, and canon law of the Eastern Christian Churches, and related topics. More than 140 volumes have already appeared in this new series. (Editor: Robert Taft, S.J.)

Kanonika (KAN)

This new series was launched by the Faculty of Canon Law of the Pontifical Oriental Institute and will comprise works of several kinds: reference, commentaries on CCEO, comparative studies of CCEO and CIC, critical edition of sources, monographs, seminar papers, etc., representative of the various traditions of the Christian East. (Editor: George Nedungatt, S.J.)

Concilium Florentinum (CF)

The 11 volumes (21 fascicles) of this collection provide the critical edition of the acts and documents of the Council of Florence. This series, begun in 1940, was brought to completion in 1976.

Anaphorae Syriacae (AS)

This series comprises the critical editions, based on the original manuscripts, of Syriac eucharistic prayers, together with a Latin translation. The seven fascicles that have appeared since 1939 contain the principal anaphoras of the Syrian traditions.

ORIENTALIA CHRISTIANA ANALECTA

Orientalia Christiana Analecta (= OCA) is a monograph series, dealing with the Christian East, published by the Pontifical Oriental Institute, Rome.

Editorial Policy

All correspondence concerning editorial questions, book reviews, or manuscripts to be considered for publication in OCA, should be sent to the editor at the above address. Manuscripts should not be submitted for publication without first writing to the Editor to describe the nature of the manuscript, to see if the Editor will agree to consider it, and to request a copy of the OCA norms. All manuscripts submitted for publication in OCA must be prepared on computer diskette, and in accordance with OCA norms.

Reviews Policy

Review copies of OCA will be sent only to Book Review Editors of journals, not to individual reviewers. A specific request for a review copy of an OCA volume implies a commitment to see that the volume is in fact reviewed.

ORIENTALIA CHRISTIANA ANALECTA — Robert F. Taft, S.J., Editor
Pontificio Istituto Orientale — Tel. (06) 6701-7139
Piazza S. Maria Maggiore 7 — FAX (06) 446-5576
00185 Roma, ITALIA

Recent Volumes

1991

237. Vincenzo RUGGIERI, S.J., Byzantine Religious Architecture (582-867), XLI+287 pp. (23 plates + 51 illustrations), Lit. 50.000
238. Robert F. TAFT, S.J., A History of the Liturgy of St. John Chrysostom, vol. IV. The Diptychs, XXXIV+214 pp., Lit. 40.000
239. Frans VAN DE PAVERD, St. John Chrysostom, The Homilies on the Statues. An Introduction, XXXI+395 pp., Lit. 50.000

1992

240. John R. K. FENWICK, The Anaphoras of St Basil and St James. An Investigation into their Common Origin.
241. Jacob KOLLAPARAMBIL, The Babylonian Origin of the Southists among the St Thomas Christians.
242. Getatchew HAILE, The Mariology of Emperor Zär'a Ya'ǝqob of Ethiopia. Texts and Translations.

New Series
from the
Pontifical Oriental Institute

Facultas Iuris Canonici
Pontificium Institutum Studiorum Orientalium

Kanonika

Series of Publications
Regarding the Law of the
Eastern Churches

Pontificium Institutum Studiorum Orientalium
Piazza S. Maria Maggiore, 7
I-00185 Roma
1992

Kanonika

Kanonika is the new series of publications launched by the Faculty of Canon Law of the Pontifical Oriental Institute, Rome. The series opened in 1992 with Joseph Prader's *Il Matrimonio in Oriente e Occidente*, a comparative study of the matrimonial legislation of the Catholic Church in the eastern (CCEO) and the western (CIC) codes. The second volume published in the series is the *Index Analyticus Codicis Canonum Ecclesiarum Orientalium*, a very necessary reference work done with great care by Ivan Žužek S.J. secretary of the former Code Commission. Other works due to appear in the same series **Kanonika** include:

3. Clemente Pujol, *I santi sacramenti nel CCEO.* Commentary on the sacraments, except marriage, in the new eastern code by one who has long taught this subject at the Pontifical Oriental Institute. Author of *De religiosis orientalibus*, Pujol is also preparing a commentary on Monks and Other Religious according to CCEO.

4. AA.VV., *The Council of Trullo (692) Revisited.* Papers of a colloquium (December 1992) organized by the Faculty to commemorate the thirteenth centenary of this great legislative synod of the Greek Church.

5. George Nedungatt, *Pastoral Authority of the Church. A Study of Aphrahat the Persian Sage.* A monographic study on the theme of great contemporary interest drawing on the first Father of the Syriac speaking Church.

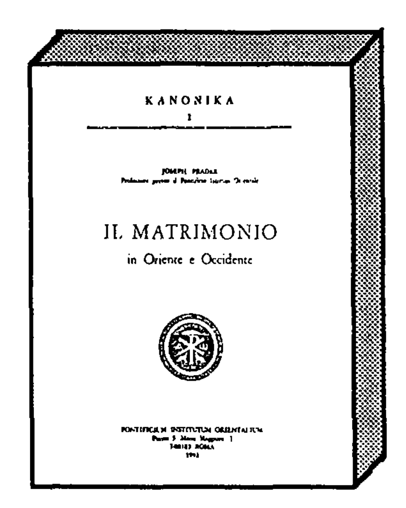
6. Hubert Kaufhold, *Nomokanon des Abdisho' von Nisibis († 318). Kritische Ausgabe.* A new critical edition of the most ancient manuscript of Abdisho's authoritative work on East Syrian canon law.

7. Carl G. Fürst, *The Penal Law of the Catholic Church.* A comparative study of the penal legislation in the two codes CCEO and CIC by the author of *Canones Synopse* (Herder, 1992).

As the above titles indicate, **Kanonika** comprises works of several kinds: reference, commentaries on CCEO, comparative studes of CCEO and CIC, critical edition of sources, monographs, seminar papers, etc., representative of the various traditions of the Christian East. Like its companion series of the Pontifical Oriental Institute, **Orientalia Christiana Analecta, Kanonika** too will appear two or three times a year.

Il Matrimonio in Oriente e Occid

Joseph Prader



Il libro è uno studio comparativo della nuova legislazione matrimoniale nel Codice orientale e nel Codice latino. L'autore, attraverso una comparazione e una sinossi dei canoni dei due Codici, si propone di far conoscere agli studiosi e operatori del diritto e a quanti sono interessati all'argomento, la duplice disciplina nel suo aspetto teorico e pratico, giuridico e pastorale. Il libro mette in evidenza sia la reciproca influenza dei due Codici, sia, e prevalentemente, le differenze. La conoscenza e la presa d'atto di queste diversità — che riguardano non soltanto i requisiti di sostanza — sono necessarie anzitutto nei matrimoni di rito misto. Una importante innovazione rispetto al diritto orientale precedente è contenuta nei can. 780 § 1 e 781 CCEO che regolano l'applicazione della legge matrimoniale nei casi di conflitto interconfessionale e inter-religioso. Una analoga normativa non si trova nel Codice latino, ove pertanto rimane aperta una grave lacuna.

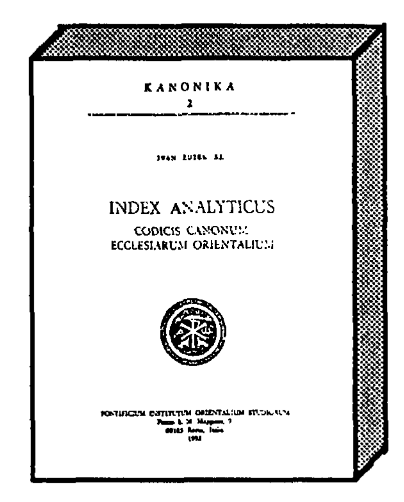
Joseph Prader, nato a Bressanone-Brixen (I) il 3 luglio 1915, sacerdote secolare, Dr.iur.can., Mons., vicario giudiziale e direttore dell'ufficio matrimoniale (fino al 1991) nella diocesi di Bolzano-Bressanone, docente presso il Pontificio Istituto Orientale di Roma, consultore della Pontificia Commissione per la revisione del Codice di Diritto Canonico Orientale (dal 1973 al 1990), consultore del Pontificio Consiglio per l'Interpretazione dei Testi Legislativi, giudice del Tribunale Ecclesiastico Regionale Triveneto, membro dell'Associazione Internazionale per il Diritto delle Chiese Orientali.

È conosciuto per le sue pubblicazioni in materia di diritto ecclesiastico, diritto matrimoniale canonico e civile e di diritto matrimoniale interconfessionale comparato. Fra i suoi libri: *Il Matrimonio nel mondo* (2ª ed., Padova 1986), contenente la legislazione matrimoniale di sedici Stati del mondo; *Das religiöse Eherecht der christlichen Kirchen, der Mohammedaner und der Juden* (Frankfurt a.M. 1973), studio che, aggiornato al 1990, è contenuto nel primo volume della collana di Bergmann-Ferid, "Das Internationale Ehe- und Kindschaftsrecht" (Frankfurt a.M.); *Das kirchliche Eherecht in der seelsorglichen Praxis* (3ª ed. Bozen, Innsbruck, Würzburg); molti altri suoi studi e articoli sono stati pubblicati in varie riviste specializzate.

KAN 1: pp. X+260, Roma 1992 – ISBN 88-7210-286-3 Lit. 40.000/US$ 35.00

Index Analyticus Codicis Canonum Ecclesiarum Orientalium

Ivan Žužek S.I.



The *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* was promulgated by Pope John Paul II on 18 October 1992. **Kanonika** offers this *Index Analyticus* as an instrument of consultation and study of the *Codex* especially in faculties of canon law and by scholars and all others who will have to use the new Code.

At the solemn presentation of the Synod of Bishops on 25 October 1990 the Holy Father stated that the Catholic Church has now "one single *corpus iuris canonici,*" consisting of the *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* (CCEO), the *Codex Iuris Canonici* (CIC), and the apostolic constitution on the Roman Curia *Pastor Bonus.* The pope then went on to affirm the need for the comparative study of the two Codes, especially in canon law faculties, in order to have "that mastery of canonical science which fully corresponds to the academic degrees issued by these faculties." The present *Index* is meant to be an aid in such comparative study and thus to be of service to the whole Church and not only to the twenty-one Eastern Catholic Churches, for which CCEO is now common law.

The *Index* contains almost one thousand entries. A few of these are proper to the Code of the Latin Church CIC but are included in the *Index* to facilitate its use for those who are unfamiliar with the terminology of CCEO. On the other hand terms which are proper to CIC and have no corresponding terms in CCEO have been omitted, as for example episcopal conferences. For the rest, a quick look through the book will make clear to the attentive reader the criteria which have been used in compiling it. They do not differ substantially from what is customary in such working aids.

Ivan Žužek S.J. was born in Lubiana, Slovenia, on 2 September 1924. He is a member of the Society of Jesus and ordinary professor in the Faculty of Canon Law at the Pontifical Oriental Institute, Rome. He was Rector of the same Institute from 1967 to 1973. In 1972 he was appointed Secretary of the Pontifical Commission for the Revision of the Eastern Code of Canon Law. He continued in this post until the dissolution of the Commission after the promulgation of CCEO. He is at present Under-Secretary of the Pontifical Council for the Interpretation of the Legislative Texts.

KAN 2: pp. X+375, Roma 1992 - ISBN 88-7210-288-X Lit. 40.000/US$ 35.00